Título de la obra en francés:

LES MANUSCRITS DE LA MER MORTE
ET LES ORIGINES DU CHRISTIANISME

Primera edición:
Julio de 1959

Segunda edición:
Junio de 1960

JEAN DANIÉLOU

Los Manuscritos del Mar Muerto y los Orígenes del Cristianismo

Traducción de
GUSTAVO FERRARI y
JORGE MEJÍA



EDICIONES
CRITERIO

Con las debidas licencias
Queda hecho el depósito que previene la ley Nº 11.723

PRESENTACION

El presente libro del P. J. Daniélou es una ponderada exposición de la importancia que tienen, para el estudio de los orígenes del Cristianismo, los llamados manuscritos del Mar Muerto. El valor del libro reside en dos cosas: primero, la excepcional competencia del autor, profesor de Historia de los Orígenes del Cristianismo en el Instituto Católico de París. Y segundo: la sobriedad y, casi diríamos, seriedad, con que estos arduos problemas han sido encarados, condición ésta no fácil de encontrar cumplida cuando se trata de libros sobre el descubrimiento de Qumran destinados al gran público.

Los traductores prefieren que el libro hable por sí mismo. No han introducido más modificación que la corrección de unas cuantas citas inexactas. Pero los textos de los manuscritos han sido nuevamente traducidos a partir de los originales, para evitar toda trasposición mecánica de la versión francesa.

El interés de los lectores dirá si hemos hecho o no una tarea útil.

JORGE MEJÍA.

PROLOGO

El objeto de este libro no es hacer la historia del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, ni el balance de su contenido. Para ello, puede recurrirse a los trabajos de eminentes especialistas como el Prof. Millar Burrows, el R. P. de Vaux, el Prof. Browlee, el Sr. Dupont-Sommer, el abate Milik y tantos otros. La única cuestión que queremos examinar aquí —o, por lo menos, tratar de plantearla correctamente— es la de las relaciones entre el medio que nos hacen conocer los manuscritos descubiertos y los orígenes del Cristianismo.

El notable interés suscitado por esta cuestión, las consideraciones fantásticas a que ha dado lugar a veces, nos han llevado a precisarla en tres conferencias pronunciadas este año, y cuyo texto publicamos aquí, completándolo con algunas referencias. Para el Nuevo Testamento nos apoyamos en los numerosos trabajos ya publicados, de los que sólo intentamos dar los resultados. En lo que concierne a la primera literatura cristiana, empleamos nuestras propias investigaciones.

Es claro que no se trata sino de un esbozo. Para un trabajo definitivo será preciso que se publiquen todos los documentos y concluyan todas las confrontaciones. Por lo menos, pueden ya indicarse las grandes líneas. Se verá cómo éstas renuevan la imagen que te-

níamos de los orígenes cristianos, cómo permiten completar el cuadro donde se desenvolvieron la vida de Cristo y los comienzos de la Iglesia, cómo, también, hacen comprender mejor su originalidad (*).

(*) Por lo general, seguimos en este libro, con algunas variantes, las traducciones de Dupont-Sommer para el *Midrash de Habacuc*, y del P. Vermes para la *Regla de la Comunidad*.

ABREVIATURAS

I. MANUSCRITOS DE QUMRAN.

DSH	:	Midrash de Habacuc.
DSD	:	Regla de la Comunidad.
DST	:	Salmos de acción de gracias.
DSW	:	Combate de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas.
CDC	:	Documento de Damasco.
1 QSa	:	Regla de la Congregación.
1 QBen	:	Colección de Bendiciones de la Gruta 1.
4 QT	:	Colección de Testimonia de la Gruta 4.
4 QpGen	:	Comentario del Génesis de la Gruta 4.
4 QpIs^{a}	:	Primer Comentario de Isaías de la Gruta 4.

II. REVISTAS

BASOR	:	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
ET	:	Evangelische Theologie.
JBL	:	Journal of Biblical Literature.
JJS	:	Journal of Jewish Studies.
PEQ	:	Palestine Exploration Quaterly.
RB	:	Revue biblique.
RHPR	:	Revue d'histoire et de philosophie religieuse.
RHR	:	Revue de l'histoire des religions.
SC	:	Studia Catholica.
ST	:	Studia Theologica.
TZ	:	Theologische Zeitschrift.
VT	:	Vetus Testamentum.
ZKT	:	Zeitschrift für Katholische Theologie.
ZRGG	:	Zeitschrift für Religion und Geitesgeschichte.
ZTK	:	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

I

LA COMUNIDAD DE QUMRAN Y EL MEDIO EVANGÉLICO

No tenemos la intención de decir aquí en qué consisten los descubrimientos del Mar Muerto. Baste recordar que en 1947 un beduíno encontró por azar la primera gruta, la que contenía los rollos más preciosos: el *Midrash de Habacuc,* la *Regla de la Comunidad,* los *Himnos de acción de gracias,* el *Combate de los Hijos de la Luz y de los Hijos de las Tinieblas* y el *Apócrifo del Génesis* recientemente abierto. En febrero-marzo de 1952 fueron descubiertas dos grutas más, una de las cuales contenía los dos rollos de cobre. A comienzos de setiembre de ese mismo año, estaba yo en Qumran y el Padre de Vaux me decía que la exploración parecía concluída. Quince días más tarde, los beduínos descubrían la gruta 4, la más rica de todas. Finalmente, se descubrieron después siete nuevas grutas que contenían fragmentos de menor importancia.

Al mismo tiempo, las excavaciones proseguidas al pie del acantilado rocoso, entre éste y el Mar Muerto, permitían descubrir un yacimiento arqueológico hoy casi por completo excavado. Las monedas encontradas allí, provenientes del año 130 a. C. hasta el 70 d. C., permiten concluir que se trata del habitat de la comunidad a la que pertenecían

los manuscritos. El contexto geográfico, así como las doctrinas y los usos, han permitido, en particular a Dupont-Sommer, identificar esta comunidad con los Esenios que conocemos por Josefo y Filón. Para todo esto, remito al lector a los libros de Geza Vermès[1] y Millar Burrows[2].

Un descubrimiento de esta índole es ya de por sí sensacional. Pero lo que le confiere carácter único es su relación directa con la cuestión, apasionante entre todas, de los orígenes del cristianismo. En efecto, geográficamente, la comunidad esenia vivió en Palestina y con mayor precisión en una región frecuentada por Cristo; históricamente, la última parte de su historia se sitúa en un período que es precisamente el de la vida de Cristo y los primeros años de la Iglesia. Una cuestión se presenta inmediatamente al espíritu: ¿tuvo el cristianismo contactos con esa comunidad? Un examen comparativo de los documentos permite afirmarlo. En qué han consistido esos contactos, qué hay de común entre cristianismo y esenismo, qué es lo peculiar del cristianismo, tales los problemas que trataremos en este libro.

Haremos ante todo un primer balance de las relaciones ciertas entre esos dos movimientos durante el primer período del cristianismo, el de los orígenes; reservaremos para el próximo capítulo la cuestión central de las relaciones entre Cristo y el Maestro de Justicia; en la última parte, por fin, nos

1. *Les Manuscrits du désert de Juda.* Desclée et Cie., 1953.
2. *Les Manuscrit de la Mer Morte*, trad. francesa R. Laffont, 1956. La lectura de la *Revue Biblique* y, en particular, de los artículos del R. P. de Vaux es indispensable para estar al corriente de los progresos actuales del descubrimiento.

ocuparemos de los primeros años de la Iglesia.

Juan Bautista y Qumran

El problema de los contactos entre Juan Bautista y los solitarios del desierto de Judá no es nuevo. Desde hace tiempo algunos habían propuesto ver en el Precursor a uno de aquellos a quienes entonces no se conocía sino con el nombre de esenios. Pero los descubrimientos de los manuscritos han confirmado de manera casi indudable los contactos de Juan con los monjes de Qumran, idénticos a los esenios según sabemos ahora [3]. Y es éste un primer resultado importante, un primer enigma resuelto. Desde ya la figura misteriosa del Bautista se destaca sobre un fondo preciso, en lugar de surgir de un mundo desconocido [4].

Los simples datos geográficos tornan ciertos esos contactos. La región donde Juan bautizaba es la que rodea el Jordán, justo antes de su desembocadura en el mar Muerto. Ahora bien, el habitat de los esenios se encontraba algunos kilómetros más al sur, sobre la ribera oeste del mar Muerto. Esta región es llamada por Mateo el "Desierto de Judá", pero Lucas emplea una fórmula diferente: "La palabra de Dios vino a Juan en el Desierto" (III, 2). Parecería que el Desierto designa aquí un lugar determinado.

3. Ver J. SCHMITT, Les écrits du Nouveau Testament et les textes de Qumran, *RevSR*, XXIX (1955), pgs. 394-401; XXX (1956), pgs. 54-74.

4. Este punto ha sido objeto de un importante estudio de BROWNLEE, John the Baptist in the light of the ancient Scrolls, *Interpretation*, IX (1955), págs. 78-86.

Ahora bien, la expresión es precisamente aquella con la cual los solitarios de Qumran designaban la región donde vivían. "Desierto", aquí, no designa pues una soledad desértica cualquiera, sino un lugar preciso, el que estaba, además, como nota Plinio el Viejo (*Hist. Nat.*, V, 17), poblado de palmeras y regado por fuentes.

De la identidad del Desierto de Qumran y del Desierto de Juan tenemos una prueba asombrosa. Es sabido que los cuatro Evangelistas aplican a Juan la frase de Isaías sobre "la voz que clama: preparad en el desierto un camino para Yahwéh" (*Is.*, XL, 3). Ahora bien, los esenios ya se aplicaban ese texto. Está mencionado dos veces en la *Regla de la Comunidad*: "Cuando estas cosas sucedan a la Comunidad en Israel, que ellos se aparten de la sociedad de los hombres perversos para ir al Desierto, a fin de abrir un camino para él, como está escrito: En el Desierto preparad un camino... allanad en la estepa un sendero para nuestro Dios" (VIII, 12-14; v. también IX, 22). Tal aproximación no puede ser fortuita. Nos lleva a afirmar a la vez una semejanza de miras entre Juan y los solitarios de Qumran, y la identidad del Desierto donde aquél y éstos "preparan el camino de Dios" [5].

Esto nos lleva a indagar si aparecen otros puntos de contacto; veremos que son numerosos. Juan era de familia sacerdotal: sus padres, Zacarías e Isabel, descendían de Abias y de Aarón (*Luc.*, I, 5). Ahora bien, las gentes de Qumran eran también de familias sa-

5. Sobre el desierto, ver también: *Asc. Is.*, II, 7-11, y *Apoc.*, XII, 6, donde se encuentra además la idea de "preparación".

cerdotales: de allí viene el nombre que les dan los manuscritos: "hijos de Sadoq" (Sadoq era un gran sacerdote del tiempo de Salomón), y este rasgo los diferencia fundamentalmente de los fariseos. Un contacto entre la familia de Juan y los hombres de Qumran es pues muy verosímil. Nótese que el *Benedictus,* el cántico que cantó el padre de Juan cuando el nacimiento de su hijo, además de ser conforme al uso esenio de componer himnos, comporta expresiones características de los manuscritos de Qumran: "preparar los caminos", "dar la ciencia de la salvación", "el Señor visitará", una alusión a la estrella de Jacob, *oriens ex alto,* "el camino de la paz".

Esto sobre los padres de Juan, ¿y sobre el mismo Juan? Leemos en Lucas, y este pasaje era hasta hoy ininteligible, que "el niño crecía y estaba en el desierto hasta el día de su manifestación a Israel" (I, 80). No se explica este niño lanzado en pleno desierto. Pero hemos visto que ese nombre de Desierto se aplica al convento de los esenios y sabemos también, como lo ha señalado Brownlee, que los monjes de Qumran aceptaban recibir adolescentes. Es pues verosímil que los padres del niño Juan lo hayan puesto en pensión con los solitarios de Qumran, como los padres del niño Racine lo confiaron a los solitarios de Port-Royal.

El retrato que los Evangelistas trazan del Precursor presenta también puntos comunes con lo que sabemos de las gentes de Qumran. Así, su alimento estaba hecho de langostas y de miel silvestre (*Mat.,* III, 4). Ahora bien, la *Regla de la comunidad* llega a pre-

cisar que las langostas deben ser asadas. Juan se abstenía de vino y de toda bebida fermentada. Ahora bien, ciertos testimonios atestiguan lo mismo de los esenios (*Jerónimo, Adv. Jov.,* II, 14) [6]. De todos modos, Juan aparece como un asceta, a diferencia de Cristo; así lo señalará el mismo Jesús (*Luc.,* VII, 33). Ahora bien, el carácter ascético de la vida de los monjes de Qumran es uno de los rasgos más notables de su fisonomía. Agreguemos que Juan no estaba casado, y que el celibato es también uno de los usos de Qumran.

Si examinamos la situación de Juan con respecto a las diferentes corrientes del judaísmo de entonces, advertiremos de entrada sus contactos con el medio tan curioso de los Herodes, el cual, aquí también, se explica ante todo por razones de vecindad. Los Herodes permanecían de buena gana en los parajes de Qumran: tenían un palacio en Jericó, que se explora actualmente, y una fortaleza en Maqueronte, justo frente a Qumran, del otro lado del mar Muerto. Juan estaba relacionado con Herodes Antipas, uno de los hijos de Herodes el Grande, el que aparece en la Pasión. Marcos nos dice que éste "temía a Juan, conociéndole como hombre justo y santo... escuchándole quedaba perplejo, pero lo escuchaba con gusto" (VI, 20). Y contra su voluntad lo sacrificó a Herodías. Ahora bien, leemos en Josefo que un esenio predijo a Herodes el Grande su gloria futura (*Ant.,* XV, 10, 5), y que otro

6. Ver VERMES, *Les Manuscrits du désert de Juda,* págs. 60-61.

explicó un sueño al hermano de Herodes Antipas, Arquelao (XVIII, 3, 3) [7].

Por otra parte, Juan reserva todas sus severidades a los fariseos y a los saduceos (*Mat.,* III, 7), y esto nos pone en presencia de uno de los grandes enigmas suscitados por los descubrimientos de Qumran. En efecto, Filón y Josefo citan siempre tres grandes sectas judías: los fariseos, los saduceos, y los esenios. Ahora bien, en ningún sitio del Evangelio se nombra a los esenios. La solución debe buscarse sin duda en el hecho que Juan no nombra sino a las sectas a las que se opone. Si no nombra a los esenios, significa pues que, en cierta medida por lo menos, se identificaba con ellos. Nuevo argumento para establecer los lazos que lo unían a ellos.

Pero lo más sorprendente no reside allí, sino en la enseñanza misma del Bautista, la cual anuncia que el Juicio del mundo es inminente. Ese Juicio será una acción divina que separará el grano de la paja (*Mat.,* III, 12). Comportará una efusión de Espíritu Santo y la destrucción por el fuego (*Mat.,* III, 11). Ese juicio será cumplido por alguien a quien Juan no es digno de desatar la sandalia (*Mat.,* III, 11). La misión de Juan es preparar los corazones a esta visita de Dios, predicándoles la conversión (*Mat.,* III, 8). El signo de esta conversión es la recepción de un bautismo de agua, que introduce en la comunidad escatológica: no basta el pertenecer a la raza de Abraham.

7. Sobre este punto estoy en desacuerdo con C.-T. Fritsch, quien piensa que Herodes el Grande persiguió a los esenios (Herod the Great and the Qumran Community, *JBL*, LXXIV, 1955, págs. 173-181.

Ahora bien, de un modo casi idéntico, esto se encuentra en los documentos de Qumran. El texto capital es aquí el *Midrash de Habacuc.* El objeto de este Comentario es justamente mostrar que los acontecimientos predichos por Habacuc para el fin de los tiempos suceden en la época de la fundación de la comunidad, y que se realizan en particular en la vida del Maestro de Justicia. Y esto ya, como lo ha notado Karl Elliger[8], manifiesta un asombroso parecido con el modo cómo el Nuevo Testamento presenta las profecías cumplidas en los acontecimientos de la vida de Cristo. El ejemplo más notable es el ya citado de la profecía de *Isaías,* XL. Habremos de volver sobre este punto. Subrayemos solamente que para las gentes de Qumran, como para Juan Bautista, los últimos tiempos anunciados por los profetas ya han llegado.

Además, los sucesos que constituyen el fin de los tiempos están descriptos por Juan en términos próximos a los de Qumran. La idea, que se volverá a hallar en las parábolas de Cristo, de la separación de buenos y malos como objeto del juicio, es esencial para las gentes de Qumran. Ese juicio consistirá en una efusión de Espíritu Santo: "Entonces Dios purificará por su fidelidad todas las obras de todos... a fin de purificarlos por un Espíritu de Santidad" (*DSD,* IV, 20). Pero será también una destrucción de los pecadores por el fuego eterno (*DSD,* IV, 12-13), y esta noción del juicio por el fuego es particularmente importante porque apa-

8. *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer.* págs. 150-157.

rece por primera vez en los textos de Qumran. Se la volverá a encontrar en la segunda *Epístola de Pedro* (II, 12-13).

Por otro lado, la idea de que es preciso prepararse para el fin de los tiempos por la penitencia es familiar a los documentos de Qumran. Los hijos de Sadoq se llaman a sí mismos los penitentes. No sólo; forman una comunidad de penitentes a la cual se ingresa por medio de un bautismo. Este punto es uno de los más interesantes. Impresiona vivamente la importancia que tienen los baños en el ambiente de Qumran y en el de Juan, llamado el Bautista. Es casi inevitable pensar que existió cierto vínculo entre ambas prácticas.

Se advertirá finalmente —y esto será de gran importancia para lo que sigue— que, si Juan Bautista y los solitarios de Qumran comparten la idea de que los últimos tiempos han llegado ya, que ellos los viven, están también de acuerdo en afirmar que sólo ha llegado la preparación del fin de los tiempos, no el mismo fin. Y se notará, como lo ha hecho Brownlee, que, cuando preguntan a Juan: "¿Eres el Mesías?", responde por la negativa (*Juan,* I, 21). Ahora bien, tal es la posición de los esenios. El Maestro de Justicia, como Juan, nunca se presentó como el Mesías. Y esto los acerca, pero oponiéndolos radicalmente, uno y otro, a Jesús.

Queda firme sin embargo que, por el clima escatológico, el parecido entre el medio del Bautista y el medio de Qumran es asombroso. ¿Hay que reconocer entonces que Juan no es sino un gran profeta esenio? Es posible que haya sido un esenio; es más verosí-

mil que sólo estuviese vinculado al esenismo. Pero lo seguro es que tuvo una vocación personal. "La palabra de Dios vino a él en el Desierto" (*Luc.,* III, 2). Recibió pues un mensaje propio y además los "discípulos de Juan" aparecen en diversas ocasiones como un grupo enteramente distinto de los esenios (*Juan,* III, 25). Esto se manifiesta ante todo en ciertos caracteres propios a su misión. Su predicación se dirige a todos los judíos (*Mat.,* III, 5): Juan se muestra como enviado por Dios a la totalidad de Israel y aun a los publicanos y pecadores. Esto se opone directamente al carácter cerrado de la comunidad de piadosos sacerdotes de Qumran. El bautismo de Juan es también muy diferente de los baños esenios. El bautismo esenio no era sino la admisión, después de un año de noviciado, a las abluciones cotidianas de la comunidad. Nada indica que ese primer baño haya tenido un carácter especial. Por el contrario el bautismo impartido por Juan aparece como un gesto profético, que realiza la efusión de aguas vivas anunciada por los profetas y prepara a la efusión de Espíritu Santo.

Pero la diferencia más importante no radica allí. El mensaje propio de Juan no consiste solamente, como el de los hombres de Qumran, en anunciar la inminencia de la visita de Dios, de la venida del Mesías, de la efusión del Espíritu; sino en atestiguar que la "visita" ha llegado, que el Mesías está allí, que el Espíritu es derramado; en haber designado a Jesús como la realización del acontecimiento esperado. Ya su padre Zacarías no hablaba de la "visita" por venir,

sino bendecía a Dios "por haber visitado a su pueblo" (*Luc.*, I, 68). Juan, por su parte, atestigua haber visto al Espíritu descender sobre Jesús y "declara... Yo no lo conocía, pero Aquel que me envió... me dijo: Aquel sobre quien vieres descender y permanecer el Espíritu, ese es el que bautiza en el Espíritu Santo" (*Juan,* I, 33). Y por ello Juan lo designa su discípulo diciendo: "He aquí el Cordero de Dios".

Así la comunidad de Qumran nos permite redescubrir la expectativa mesiánica que era la del medio donde vivía Juan. Parece además que esta expectativa escatológica hubiera sido más viva en tiempos del Maestro de Justicia que en la época en que vivía Juan Bautista. Ella nos muestra cuán inminente parecía la venida del Mesías; los hombres de Qumran marcan así una etapa en el misterio de la espera mesiánica. Pero con Juan se abre un último y decisivo período, en el que el Mesías no es esperado, sino que llega. Juan constituye así la articulación entre el último momento del Antiguo Testamento y la inauguración del Nuevo. Su inserción en la historia sagrada cobra entonces su pleno significado, y su originalidad se descubre tanto mejor cuanto es más aparente lo que tenía de común con los esenios.

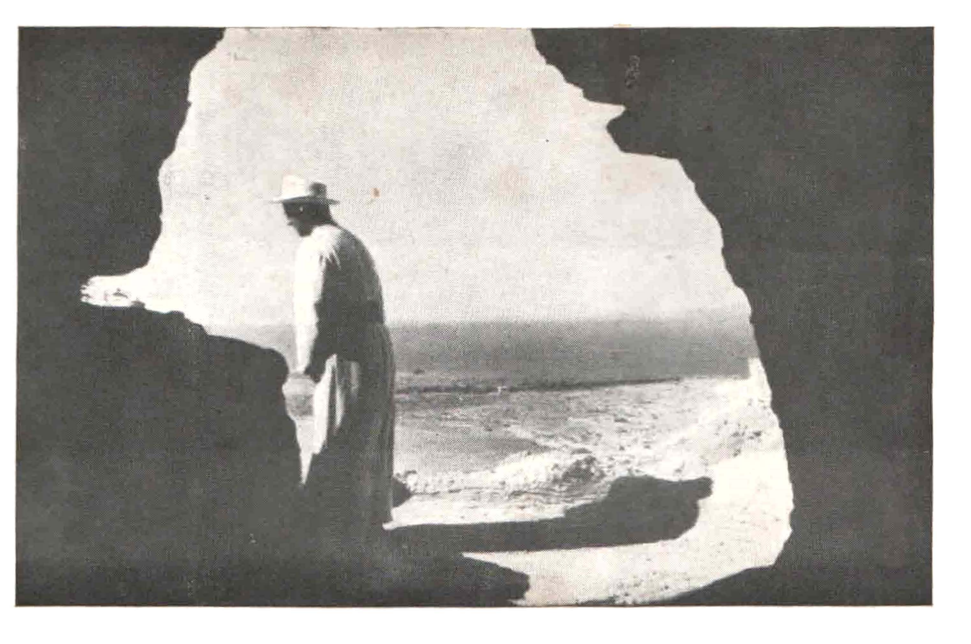
Jesús y los sadocitas

Hasta aquí hemos buscado los puntos de contacto entre la comunidad de Qumran y el medio joánico. Llegamos ahora a la segunda cuestión, la de los contactos de la comu-

nidad de Qumran con el medio evangélico. Aclaramos bien el punto en el que nos ubicaremos en este capítulo. El problema de la comparación entre Cristo y el Maestro de Justicia es en efecto diferente. Nos contentaremos por el momento con inquirir si Cristo ha tenido contactos con la comunidad esenia de su tiempo.

Que haya sido así parece evidente si se piensa ante todo en los contactos que Cristo tuvo con Juan Bautista cuando su bautismo. Pero un episodio entre todos adquiere aquí significación, el de la Tentación. Escribe Mateo que Jesús fué conducido por el Espíritu al Desierto para ser allí tentado (*Mat.*, IV, 1). Ahora bien, hemos visto que el Desierto, sin otra indicación, parece designar, en el medio donde nos movemos, la soledad de los esenios. De hecho el lugar tradicional de la Tentación se sitúa sobre el acantilado donde se encontraron los manuscritos, un poco al norte de Qumran. La estancia de Cristo en el Desierto aparece pues como un retiro en un centro de oración. El tema mismo de la Tentación mueve a pensar en los monjes de Qumran: para éstos, el hombre está dividido entre la influencia de los demonios y la de los ángeles, es el fondo de su doctrina; ahora bien, se ha dicho que Cristo fué tentado por el demonio y que luego los ángeles lo sirvieron (*Mc.*, I, 13).

Además, según Juan, los actos iniciales de la vida pública de Cristo se sitúan en la región de la desembocadura del Jordán. Allí recluta a sus primeros discípulos, quienes parecen haber formado parte del medio de Juan Bautista. Esperaban la llegada inminente del



Vista hacia el mar Muerto desde la caverna 4.

Mesías. Deberemos decir más adelante que uno de los discípulos de Cristo, San Juan precisamente, parece fuertemente influenciado en su visión de las cosas por las concepciones de Qumran. Podría pensarse entonces que fué esenio. En todo caso, como lo ha demostrado Cullmann, los discípulos del Bautista constituyen una eslabón intermedio entre los hombres de Qumran y los discípulos de Cristo [9]. Esto está confirmado por el hecho de que la actitud de Cristo con respecto a la secta judía prolonga la de Juan. Los esenios no son nombrados jamás en el Evangelio, y la razón parece ser que, para Cristo, corresponden a los "verdaderos israelitas", "a los pobres de Israel".

Dicho esto, podemos descubrir rastros más precisos de un contacto entre el medio de Qumran y el medio donde Cristo reclutó a sus discípulos. Parecería ante todo —y éste es un punto muy notable— que Jesús y sus discípulos seguían el calendario de Qumran. Tal el importante descubrimiento de Mlle. Jaubert [10]. Es sabido que uno de los problemas más difíciles de la exégesis del Nuevo Testamento es la determinación del día de la Cena. Los sinópticos hacen de ella una comida pascual y en consecuencia la fijan el 14 de nizan (marzo-abril) por la tarde. Pero para San Juan, la crucifixión tuvo lugar antes de Pascua: luego Cristo fué crucificado durante el día 14 de nizan e instituyó la Eucaristía el 13 por la tarde. En tal caso, la comida ya no sería una comida pascual, lo

9. The significance of the Qumran texts for research into the beginnings of christianity, *JBL*, LXXIV, 1955, pág. 219.
10. *La date de la dernière Cene*, RHR, 1954, págs. 140-176.

que contradiría a los sinópticos. A menos que Cristo haya adelantado la comida pascual. Pero, ¿cómo explicar esto?

Se resolvería el problema si se pudiese demostrar que había en aquella época dos fechas diferentes para la celebración de Pascua. Ahora bien, existe una vieja tradición según la cual Cristo habría celebrado la Pascua un martes por la tarde, habría sido detenido el miércoles y crucificado el viernes. Esta tradición había sido descuidada hasta hoy. Mlle. Jaubert ha demostrado que los hombres de Qumran utilizaban un antiguo calendario sacerdotal de 364 días, integrado por cuatro trimestres de 91 días, cada uno de 13 semanas. De acuerdo con este calendario, como el año tiene exactamente 52 semanas, las fiestas caen obligatoriamente el mismo día del mes *y de la semana.* Ahora bien, en ese calendario Pascua era siempre un miércoles. La víspera era pues un martes. Así Cristo habría celebrado la Cena en la víspera de Pascua según el calendario esenio. Y al contrario, habría sido crucificado en la víspera de la Pascua oficial, que ese año caía en sábado.

Pero, una vez desaparecido el calendario de los esenios, se borró el recuerdo de esta fecha y la Cena se ubicó ora el miércoles, según San Juan, ora el jueves. El descubrimiento del calendario de Qumran permite restituirle su verdadera fecha, y por tanto uno de los enigmas del Nuevo Testamento ha sido explicado. Así se comprende mejor el sentido de los acontecimientos de la Pasión, porque era difícil hacer entrar en una sola noche las múltiples confrontaciones de Cris-

to con Anás, con Caifás, con Pilatos. Es más satisfactorio pensar que ocurrieron durante los días miércoles y jueves. Se trata en fin de un nuevo vínculo comprobado entre Cristo y el medio de Qumran.

El problema del calendario no es el único que sugiere una relación entre la Cena y los medios de Qumran; el orden mismo de la comida presenta analogías. Mateo escribe: "Mientras comían, Jesús tomó el pan, lo bendijo y lo dió a sus discípulos diciendo: Esto es mi Cuerpo. Después tomó una copa, y habiendo dado gracias la dió a ellos diciendo: Bebed de esto todos, porque esto es mi Sangre, la Sangre de la Alianza" (*Mt.*, XXVI, 26-27). Si los elementos esenciales, la transformación por Cristo del pan y del vino, el vínculo entre la sangre de Cristo y la nueva Alianza no tienen correspondencia en los textos esenios, en cambio, la disposición misma de la comida recuerda las comidas de Qumran: "Cuando prepararán la mesa para comer y el vino para beber, extenderá el sacerdote la mano, primero que todos, para bendecir las primicias del pan... y el vino" (*DSD,* VI, 3-6). Sin embargo esos usos eran comunes a los esenios y a otras comunidades judías. Y no se puede afirmar con certeza que Jesús los haya tomado de Qumran.

Hay algo más extraño aún. En un fragmento, se describe la comida mesiánica: "Cuando se reúnan en la mesa común o para beber el vino, una vez puesta la mesa común y mezclado el vino..., que nadie extienda la mano al primer bocado de pan y al vino antes que el sacerdote, porque él debe bendecir ese primer bocado de pan y el vino;

él extenderá la mano el primero. Y después el Mesías de Israel tomará con su mano el pan" (*IQ Sa.*, II, 17-20, p. 117). Se recordará la frase de Cristo: "El que mete la mano conmigo en el plato me traicionará" (*Mt.*, XXVI, 23). Así parecería que el gesto de Cristo manifiesta que él es el Mesías y el Sacerdote esperado.

Se podría creer entonces que la comunidad formada por Cristo con sus apóstoles presentó analogías con la comunidad de Qumran. Otros rasgos confirman esta impresión. Por un lado Cristo constituyó un grupo de doce Apóstoles como consejo supremo de la comunidad que fundaba. Esto es evidentemente una alusión a los doce hijos de Jacob, jefes del Antiguo Israel, y Cristo subraya así que funda un nuevo Israel. Pero hay quizás un contexto más inmediato. Es notable en efecto que a la cabeza de la comunidad de Qumran haya habido un consejo de doce miembros y tres sacerdotes. Es difícil afirmar si los tres sacerdotes se deben contar entre los Doce, pero en tal caso la aproximación sería aun más impresionante, porque entre los doce Apóstoles, había un grupo privilegiado de tres, Pedro, Santiago y Juan [11].

Es preciso añadir que la manera cómo se describe el Consejo de la Comunidad recuerda singularmente lo que el Nuevo Testamento dice de los Doce. Leemos en la Regla: "El Consejo de la Comunidad será establecido... como una plantación eterna, como un santuario para Israel... testigos fieles en orden al Juicio... Éste es el muro se-

11. Ver Bo Reicke. Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente, *TZ*, X, 1954, pág. 107.

guro, la preciosa piedra angular, no temblarán y no vacilarán sus fundamentos" (*DSD,* VIII, 4-8). Ahora bien, se pueden hallar equivalentes de casi todas esas expresiones en lo que Cristo dice de los Apóstoles. "Vosotros os sentaréis sobre doce tronos para juzgar las doce tribus de Israel" (*Mat.,* XIX, 28). "Sobre esta piedra yo edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (*Mat.,* XVI, 18). La imagen de la piedra angular preciosa, que viene de *Isaías,* XXVIII, 16, ha sido también retomada por Cristo, pero aplicada a su persona.

Notemos que esto permite precisar un punto importante. A menudo se ha pensado que la organización de una jerarquía era un hecho secundario en la Iglesia, y no provendría del mismo Cristo, quien no habría querido fundar una sociedad, porque, se pensaba, creía inminente el fin de los tiempos. Por el contrario, se ve ahora cómo la organización de una jerarquía por Jesús aparece enraizada en el medio mismo donde vivía —y cómo la idea de constituir esa sociedad apenas se opone a la idea de un inminente fin de los tiempos, porque los hombres de Qumran, que creían en esa inminencia también fundaron una sociedad. Y esto demuestra también que los modelos en que se inspiró la estructura de la Iglesia no deben buscarse en el mundo helenístico, sino en el medio judío palestinense.

Otro rasgo concierne a los discípulos que Jesús enviaba a las ciudades y aldeas a predicar su doctrina. Es conocida su recomendación: "No llevéis bolsa, ni alforja... En la casa donde entráreis, decid primero: Paz

a esta casa" (*Luc.*, X, 4-5). Ahora bien, leemos en Josefo, a propósito de los esenios: "No llevan nada consigo en los viajes, sino sólo armas, para defenderse de los ladrones. En cada ciudad hay uno de los miembros especialmente designado para recibir los huéspedes" (*Bell.*, II, 8, 4). Una alusión a las armas se encuentra en el Evangelio. Cuando Cristo está a punto de ser arrestado, Pedro le dice: "Tenemos dos espadas". Cristo responde: "Basta" (*Luc.*, XXII, 38). Esto no significa que los discípulos de Cristo estuvieran vinculados con los guerrilleros zelotes, como dijo Brandon [12], sino que, como viajaban mucho en un país en plena anarquía, debían asegurarse un mínimo de seguridad.

No sólo la estructura de la jerarquía manifiesta analogías entre la comunidad fundada por Cristo y la de Qumran. Un texto curioso atestigua una semejanza del mismo orden en la organización de la comunidad como tal. En la historia de la multiplicación de los panes, narrada por Marcos, vemos a Jesús ordenar a sus discípulos "que hagan sentar a todos por grupos sobre la hierba verde; y se dispusieron en cuadros de cien o de cincuenta" (*Mc.*, VI, 39-40). Ahora bien, la *Regla de la Comunidad* prescribe: "Todo el pueblo desfilará... en orden... por miles, por centenas, por cincuentenas, por decenas" (II, 20-22). Sin duda esta distribución era particularmente observada por los miembros de la comunidad en su reunión plenaria anual del mes de setiembre. La analogía es entonces asombrosa. Téngase en

12. *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, pág. 103.

cuenta, sin embargo, que esta disposición es la antigua disposición del pueblo en tiempos del *Éxodo* (XVIII, 21-25). Aun aquí, la referencia es a un medio tradicional más que específicamente esenio.

Junto a estas analogías concernientes a las costumbres, observaremos que en las discusiones de Cristo con los representantes de las sectas judías, fariseos o saduceos, las posiciones que Él asume están a menudo vinculadas con las de los esenios. Así el *CDC* proscribe toda clase de juramentos (XV, 1-3). Lo mismo se encuentra en el Sermón de la montaña: "Yo os digo, no juréis por nada" (*Mat.,* V, 34). Se puede notar también una misma condenación del uso del *corban,* es decir de la consagración ficticia de un objeto a Dios para evitar el tener que entregarlo a cualquiera (*Mc.,* VII, 11; *CDC,* XVI, 14). En todo esto Cristo parece compartir la crítica esenia de la casuística de los fariseos. Lo que nos lleva siempre a un mismo medio, opuesto a la vez a los fariseos por su adhesión a la tradición y a los saduceos por su intransigencia espiritual. Pero ese medio desborda ciertamente la comunidad de Qumran, que es uno de sus centros.

Un punto de coincidencia particularmente interesante es el de la actitud frente al divorcio, porque hay analogía hasta en los mismos términos. Leemos en *CDC*: "...una (trampa) es la fornicación, tomando dos mujeres, en vida de ambas, mientras que el *principio de la creación* es: macho y hembra los creó" (IV, 21). Y se lee en Marcos: "A causa de vuestra dureza de corazón (Moisés) escribió para vosotros esta ley (del divorcio).

Pero el *principio de la creación,* Dios los hizo macho y hembra" (X, 5-6). La semejanza es tan llamativa que ese texto es uno de los que aduce J. L. Teicher para afirmar que el *Documento de Damasco* es judeo-cristiano [13]. Esto es inadmisible. Pero subsiste que en ambos casos la condenación del divorcio como desviación contraria al orden primitivo es la misma.

Así ciertos comportamientos de Cristo no dejan de presentar analogías con la comunidad de Qumran. ¿Debemos concluir de allí que Cristo haya sido esenio, por lo menos durante un período de su vida? La unanimidad de los historiadores conviene en afirmar lo contrario [14]. Nada, ni en los orígenes de Jesús, ni en el marco donde vivió habitualmente, impone tal conclusión. Los contactos que hemos indicado son llamativos, pero no decisivos. Si los rasgos que hemos subrayado se encuentran efectivamente entre los esenios y entre los discípulos de Cristo, nada indica que fueran propios de los esenios. El calendario sacerdotal también se encuentra en los *Jubileos* y *I-Henoch,* que no son seguramente esenios; las comidas de la comunidad o *chabouroth* existían en otras partes [15].

Si los contactos son así muy exteriores, las diferencias de comportamiento en cambio, son asombrosas. Aquí señalaremos principalmente dos, que han impresionado de modo particular a los contemporáneos.

13. Jesus' Sayings in the DSS. *JSS.* V (1954), pág. 38. Ver también David Daube, *The New Testament and rabbinic Judaism,* págs. 71-85.

14. Ver en particular Dupont-Sommer *Nouveaux aperçus,* págs. 207-208.

15. Ver Gregory Dix. *The shape of the Liturgy,* págs. 87 ss.



Vista de las ruinas de Qumran desde la pared rocosa.

Los esenios estaban muy apegados a las observancias legales; eran al respecto más meticulosos aún que los fariseos. Así en la observancia del sabbat: interdicción no sólo de trabajar sino de hablar de su trabajo (*CDC,* X, 19); interdicción de hacer un paseo de más de mil codos (500 metros) (X, 21); interdicción de preparar ningún alimento (X, 22); interdicción de remover piedras o tierra (XI, 10). A este propósito se nos brinda un caso particularmente interesante, porque se alude a él en el Evangelio. Es conocida la pregunta formulada por Cristo, después de haber curado a un hidrópico el día del sabbat, con gran escándalo de los fariseos: "¿Quién de vosotros, si su hijo o su buey cae en un pozo, deja de sacarlo aunque sea sábado?" (*Luc.,* XIV, 5). Esto significa que tal cosa era admitida según la observancia farisea. Ahora bien, el caso está previsto en el *Documento de Damasco* y la respuesta es aquí negativa: "Si una creatura humana cae en un pozo de agua... que nadie la ayude a salir con una escalera o con una cuerda" (XI, 16); "Si un animal cae en un pozo, que nadie lo saque en día de sabbat" (XI, 14).

Si se compara el comportamiento de Cristo con respecto a las observancias legales, se comprueba que es completamente opuesto. Y esto en un doble plano. Por una parte, afirma el primado de la caridad sobre las observancias legales, lo que escandaliza a los fariseos y *a fortiori* a los esenios. Para no citar sino un ejemplo, recordemos el pasaje donde Jesús atraviesa un campo con sus discípulos el día del sabbat; éstos, hambrientos,

arrancan espigas y las comen. Los fariseos al verlos dijeron: "Tus discípulos hacen una cosa prohibida en sábado". Cristo les contesta: "Si hubiérais comprendido lo que significa (esta frase): Quiero misericordia y no sacrificio, no condenaríais a los inocentes" (*Mt.,* XII, 7). La caridad priva así sobre las observancias legales. Pero hay más. En efecto Jesús agrega: "El Hijo del Hombre es señor del sábado". Es una afirmación de importancia inaudita; diremos luego lo que implica.

Otro punto donde Cristo se opone radicalmente a los esenios es la concepción de la pureza legal, en particular en lo que concierne a las comidas. Impresiona el escándalo que suscita Cristo cuando come con los publicanos y los pecadores. Cuando Magdalena se le acerca durante su comida en lo de Simón el Fariseo, Simón dice: "Si fuera profeta, sabría quién es esta mujer" (*Luc.,* VII, 39). Ahora bien, si este gesto escandaliza a un fariseo, resultaba más escandaloso aún a los esenios. Para ser admitido a compartir sus comidas era menester ante todo pasar por un noviciado de dos años, y aún entonces cada comida debía ser precedida por una ablución en las piscinas que hemos descubierto y por un cambio de vestido. Como lo ha señalado Lohmeyer, nada más revolucionario del punto de vista de los esenios que el hecho de comer Cristo con los impuros, o su entrada en casa de un pagano, como el Centurión. Tendremos que interrogarnos también sobre el sentido de este acto revolucionario. Basta ahora subrayarlo para mostrar cómo el grupo de los discípulos de Cris-

to había de contrastar con el particularismo de los hombres de Qumran.

Usos esenios en la comunidad de Jerusalén

Es imposible trazar una línea de separación entre el medio evangélico y el de la primera comunidad de Jerusalén. En efecto, las formas esenciales de esta comunidad, el consejo de los Doce Apóstoles, la comida eucarística, el rito bautismal, remontan al mismo Cristo, y ya hemos hablado al respecto. Sin embargo, esta organización en la época de Cristo era aun rudimentaria, estaba reducida a las estructuras esenciales. Recién cuando la primera Iglesia comenzó a desarrollarse, debió adoptar una forma más institucional. Y aquí los puntos de contacto con la comunidad de Qumran son impresionantes.

Tomemos primero la cuestión de la jerarquía. La jerarquía de Qumran comprendía ante todo el Consejo de los Doce. Pero por debajo existían inspectores (*mebaqqer*) quienes tenían la responsabilidad de grupos restringidos. Sus atribuciones consistían principalmente en recibir a los nuevos miembros, presidir las reuniones, velar por la repartición de los bienes. Esto se asemeja extrañamente a las funciones que en las primeras comunidades cristianas vemos desempeñar a personajes llamados también inspectores (*episcopos*). El término, en su origen, no designa el grado superior de la jerarquía, el de los Apóstoles y sus sucesores, sino un grado inferior. Es sinónimo de ancianos (*presbíteros*). La diferencia de las palabras me

parece que proviene de un doble origen, uno esenio y otro fariseo. Tenemos pues una jerarquía de dos grados que recuerda la de Qumran.

Es preciso añadir que las funciones presentan grandes analogías. En efecto, el papel del *epíscopo* u obispo cristiano es precisamente presidir las asambleas, en particular la asamblea eucarística; además está encargado de la incorporación de los nuevos cristianos: es él quien los interroga y los bautiza; finalmente hasta la administración de los bienes de la comunidad figura entre sus atribuciones. Así un antiguo autor, Hermas, cuyas afinidades esenias son por lo demás ciertas y de quien volveremos a hablar, escribe de los *epíscopos*: "Son hombres hospitalarios, que manifiestan siempre una buena y franca hospitalidad al recibir a los siervos de Dios. Han hecho de su ministerio un perpetuo refugio para los pobres y las viudas" (*Sim.*, XX, 27, 2).

Habría que decir aquí algo sobre la presencia en la comunidad cristiana de otro grupo, el de los profetas. A veces se ha opuesto este grupo al de los *epíscopos*, como representante de la libertad de la inspiración frente a la autoridad de la jerarquía. Pero de hecho pareciera más bien que nos hallamos también aquí en la prolongación del esenismo. Josefo menciona a varios esenios que eran profetas. Los profetas cumplían así una función dentro de la comunidad. Su desaparición se presentará no como el fin de las inspiraciones del Espíritu, sino como el fin de una institución tan vinculada con el

mundo judío que fuera de él perdía su sentido.

Hemos dicho que los *epíscopos* tenían en particular a su cargo los bienes de la comunidad. Esto nos enfrenta a uno de los puntos donde los descubrimientos de Qumran más aclaran el cristianismo original. Sabemos en efecto que los *Actos de los Apóstoles* dicen que los cristianos tenían todo en común. Ahora bien, esta comunidad de bienes y este renunciamiento a la propiedad individual es uno de los rasgos más característicos de Qumran. Al cabo de un primer año se renunciaba a la libre disposición de los bienes, conservando la propiedad; al cabo de un segundo año, se renunciaba aun a esta propiedad. El paralelismo llega aquí hasta el detalle de la legislación. Recordemos en los *Actos de los Apóstoles,* la historia de Ananías y Safira quienes, habiendo vendido un campo, no declararon íntegramente su precio a la comunidad y fueron objeto de una grave sanción, pues Ananías murió instantáneamente. El caso exacto se encuentra en la *Regla de la comunidad*: "Si algún miembro mintiera acerca de los bienes... se lo separará de los actos comunes por un año" (*DSD,* VI, 25). Se observará sin embargo que la sanción es menos grave...

Ya que hablamos de la disciplina de la comunidad, conviene señalar otras analogías llamativas: por ejemplo, en lo que toca a la solución de los litigios. La *Regla de la comunidad* prescribe: "Nadie presentará una acusación contra su prójimo delante del consejo, sin haberlo antes reprendido delante de testigos" (*DSD,* VI, 1). Ahora bien, ésta es

exactamente la legislación cristiana, tal como el Nuevo Testamento nos la hace conocer: es preciso ante todo dirigirse directamente a aquel de quien se tesea obtener justicia; si rehusa, se llevará el litigio ante dos testigos; si eso no basta, se recurrirá al Consejo de la comunidad.

El modo de ingreso en la comunidad presenta también paralelos interesantes[16]. La *Regla de la comunidad* dice que el candidato debe primero ser instruído durante un año. Se lo admite entonces a los baños de la comunidad. Al fin del segundo año, es admitido en las comidas (*DSD*, VI, 18-23). Parece que muy al principio se hubieran contentado los cristianos con una breve catequesis, como lo atestigua el bautismo por parte de Felipe del eunuco de la reina Candace. Pero muy pronto oiremos hablar de una preparación, la que consiste a la vez en una instrucción y en ayunos.

No obstante, lo más notable no finca allí, ya que la similitud sólo sería exterior, sino en el hecho de que la estructura misma de esa catequesis parezca haber sido tomada de los esenios por los primeros cristianos. El más antiguo catecismo cristiano nos ha sido transmitido en dos obras del siglo II, la *Didaché* y la *Epístola del Pseudo-Bernabé*, textos que emplean material más antiguo. Ese catecismo está construído sobre el tema de los dos caminos, el de la luz y el de las tinieblas; sobre el primero impera el ángel de justicia, sobre el segundo el ángel de iniquidad. Aho-

16. Ver J. DANIÉLOU. La communauté de Qumran et l'organisation de L'Église ancienne. *RHPR*. XXXV (1955), págs. 105-107.

ra bien, es imposible no reconocer aquí la estructura del catecismo de Qumran, tal cual se lo encuentra al comienzo de la *Regla de la comunidad* (III, 13, IV, 26). Leemos allí que hay dos Espíritus, el príncipe de las luces y el ángel de las tinieblas, y que los caminos de ambos espíritus son opuestos. Esta doctrina de los dos caminos y de los dos Espíritus aparece como uno de los puntos donde resulta más clara la dependencia del cristianismo respecto de Qumran. Es necesario señalar sin embargo que los cristianos han introducido una modificación esencial al oponer al ángel de las tinieblas, no un ángel de luz, sino Cristo o el Espíritu Santo.

La estructura del catecismo no es el único punto que, en la *Didaché* y los rituales cristianos antiguos, revele una semejanza con los usos de la comunidad de Qumran. En Qumran el ingreso en la comunidad estaba precedido por terribles juramentos de ruptura con los hijos de las tinieblas y de adhesión a la Ley de Moisés (*DSD,* V, 8-10), como conclusión de la instrucción sobre los dos caminos. El antiguo uso cristiano de la renuncia a Satanás y de la profesión de fe en Cristo parece calcado sobre ese modelo. Pero, entiéndase bien que se ha producido un cambio esencial por el hecho de que el acto de adhesión se convierte en la confesión de la divinidad de Cristo. El uso de entregar un vestido blanco al nuevo bautizado no deja de recordar también la entrega de un vestido blanco a quien era admitido en la comunidad esenia (*Josefo, Bell.,* II, 8-7).

Las semejanzas son notables también en lo concerniente a otro aspecto del culto, el

de la oración cotidiana. Un texto del *Manual de disciplina* nos hace saber que los esenios oraban tres veces por día, "al principio de la luz diurna, cuando llega a la mitad de su curso, y cuando se recoge a su lugar" (X, 1). El ritual de la *Didaché* dice: "Orad tres veces al día" (VIII, 3). Las tres horas no están determinadas. En rigor podría tratarse de las tres horas en que se subía al Templo y que son la tercera, la sexta y la novena, correspondientes a las horas canónicas de tercia, sexta y nona. Pero es más verosímil que se trate de la mañana, del mediodía y de la tarde. Estamos pues ante el origen de las tres horas del oficio litúrgico: laudes, sexta y vísperas [17].

Se observará, fuera de las horas de oración, una notación interesante: su relación con la luz. Se halla precisada en Josefo: "Antes de salir el sol... le dirigen unas oraciones tradicionales como pidiéndole que aparezca" (*Bell.*, II, 8, 5). Este uso se opone a la costumbre judía ordinaria de orar en dirección a Jerusalén; está formalmente condenado por *Ezequiel* (VIII, 16). En cambio, es la costumbre ordinaria en el cristianismo primitivo. La oración *ad orientem* forma parte de los ritos bautismales; es el origen de la *orientación* de las iglesias. Como lo afirma F. J. Dölger [18], una influencia esenia es aquí casi segura. En cuanto al origen de este uso en el mismo esenismo, tal vez provenga de una influencia griega u oriental.

17. JUNGMANN, Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von En Feshka, *ZKT* (1953), pág. 218.

18. *Sol Salutis*, pág. 44. San Basilio hace de la oración *ad orientem* una tradición apostólica. (*Tratado del Espíritu Santo;* 27; *P. G.*, XXXII, 188 B).

Al lado de la oración diurna, encontramos entre los esenios vigilias nocturnas. Por una parte, cada noche, algunos miembros de la comunidad deben leer la Escritura y "bendecir juntos a Dios" (*DSD,* VI, 7). Esto se encuentra en el cristianismo desde la *Tradición Apostólica* de Hipólito. Es el origen de nuestros nocturnos de maitines: "En medio de la noche, alzándote de tu lecho, levántate y ora. Los Antiguos nos han transmitido esta costumbre. A esa hora todo el Universo descansa, bendiciendo a Dios. Las estrellas, los árboles y las aguas están como inmóviles. Todo el ejército de los ángeles, con las almas de los justos, cumple su ministerio. Que los fieles recen también a esta hora" (35). Todo el fragmento tiene un matiz esenio. La alusión a los Antiguos o Ancianos indica la antigüedad del uso. Este ritual de la oración, que constituye un grupo aparte en la *Tradición Apostólica,* tiene todo el aire de ser un ritual esenio cristianizado, como las instrucciones morales de la *Didaché.*

Hay que notar que esas horas determinadas de la oración cotidiana no la agotan. La oración, para los esenios, debe acompañar todos los actos del día: "Al comenzar un trabajo cualquiera, al salir o al entrar, al sentarme o ponerme de pie, al tenderme sobre mi lecho, quiero alabarle" (*DSD,* X, 13-14). Pues bien, leemos en las *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén: "Tracemos sobre nuestra frente el signo de la Cruz en toda circunstancia, cuando bebamos o comamos, al entrar y salir, al acostarnos y levantarnos. Es una poderosa protección (φυλακτήριον)" (P. G., XXXIII, 816 B). La analogía de las

expresiones es notable. Cirilo además no hace aquí sino tomar fórmulas tradicionales.

La liturgia de la semana también presenta analogías entre las costumbres esenia y cristiana. La celebración del domingo, los ayunos del miércoles y el viernes corresponden a los días privilegiados de los sadocitas [19]. Es interesante la costumbre esenia de las vigilias consagradas a la lectura de la Biblia, a su interpretación y a cantos litúrgicos (*DSD,* VI, 6-8). Hallamos aquí el comienzo, no de la plegaria nocturna privada de cada día, sino de las vigilias celebradas por toda la comunidad, sin duda en la víspera del domingo y de las fiestas principales. Es bien conocido el lugar importante que tales vigilias ocupaban una asamblea anual solemne; en cuya Clemente de Alejandría que "los que velan durante la noche se vuelven semejantes a los ángeles llamados Vigilantes" (*Ped.,* II, 9). Ahora bien, ése es uno de los nombres esenios de los ángeles (*CDC,* II, 18; *Henoch,* LXI, 12), y el pasaje responde a ese espíritu.

En cuanto a la liturgia anual, hay dos hechos notables, si dejamos de lado las grandes fiestas, Pascua, Pentecostés, comunes a todos los judíos, y que nosotros hemos conservado. Por una parte, los esenios celebraban una asamblea anual solemne; en cuya ocasión los miembros renovaban su compromiso en la alianza (*DSD,* I, 16-19). Impresiona la analogía entre esta ceremonia y la renovación anual del compromiso del Bautismo en la comunidad cristiana en la época pascual. Además —y esto es específicamen-

19. Ver A. JAUBERT, Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine. *VT,* VII (1957), pág. 60.

te esenio—, la comunidad de Qumran celebra de manera particular el comienzo de las cuatro estaciones, que cae siempre el mismo día, sin duda un miércoles, dado el calendario: "en los días exactos de cada estación: desde el tiempo de la mies hasta el de la recolección de los frutos, desde el tiempo de la siembra hasta la primavera... durante toda mi vida, como una ley inscrita en mi lengua, como fruto de alabanza" (*DSD,* x, 7-8). Ahora bien, el padre Jungmann se pregunta si no es éste el origen de las cuatro Témporas (*loc. cit.,* p. 217).

En otro punto la dependencia de la primera comunidad respecto de los usos de Qumran parece establecida. Es sabido que el Nuevo Testamento y los primeros autores cristianos citan siempre las mismas profecías del Antiguo Testamento relativas a Cristo. De aquí se dedujo legítimamente que debieron existir colecciones de esas profecías, para uso de los predicadores y catequistas. Algunas tenemos de fecha ulterior. Y tales colecciones tuvieron que ser muy primitivas, anteriores a la redacción de los escritos del Nuevo Testamento que las emplean.

Pues bien, uno de los descubrimientos sensacionales de Qumran, sobre el cual Allegro [20] en particular atrajo la atención, es la de una colección de *Testimonia* mesiánicos. Es verosímil entonces que los cristianos hayan tomado este uso de los esenios. Pero hay algo más sorprendente aún: varios textos de los *Testimonia* de Qumran se encuentran en el Nuevo Testamento o en los primeros au-

20. Further messianic references in Qumran Literature, *JBL,* LXXV (1956), págs. 174-188.

tores cristianos, como, en particular, *Amós,* IX, 11: "Levantaré la tienda de David", y *Núm.,* XXIV, 17: "Una estrella saldrá de Jacob". El primero de esos textos lo aplica Santiago a la conversión de los Gentiles "en la visita del Señor" (*Act.,* XV, 14, 16). Está mencionado además en los manuscritos de Qumran y aplicado a la creación de la comunidad (*CDC,* VII, 16). En cuanto al texto sobre la estrella, que se encontrará en varios textos de Qumran (*DSW,* XI, 6; *CDC,* XIX, 8), es también uno de los textos más caros a los primeros cristianos, y dos pasajes del Nuevo Testamento parecen hacer alusión a él: la estrella de los Magos y *Ap.,* XXII, 16, donde Cristo es llamado "la estrella de la mañana".

Una indagación más profunda multiplicaría los ejemplos, permitiendo demostrar que numerosos pasajes citados en el Nuevo Testamento eran gratos a los monjes de Qumran. Ya mencionamos a *Is.,* XL, 1 e *Is.,* XXVIII, 16, pero existen muchos otros. El texto de Amós, concerniente al Día del Juicio y que tiene un papel importante el *Documento de Damasco*: "Os deportaré más allá de Damasco" (*Amós,* V, 27) es aplicado por el *CDC* al exilio de la comunidad en Damasco y citado por Esteban (*Act.,* VII, 42). La profecía de *Zacarías*: "Heriré al pastor y se dispersará el rebaño" (XIII, 7) es aplicada por *CDC* (XIX, 2) al castigo de los enemigos de la comunidad. Cristo se la aplicará a sí mismo (*Mc.,* XIV, 27).

Se hallarán aún en los documentos de Qumran citas explícitas o alusiones al *Gén.,* XLIX, 10 (el cetro de Judá) [21], *Deut.,* XVIII, 18

21. *4QpGen;* ALLEGRO, *loc. cit.,* pág. 174; *1QBen;* Qumran cave, I, pág. 128.

(el profeta) [22], *Isaías,* LXI (el siervo de Yahwéh) [23], XI, 1-5 (el retoño de David) [24], IX, 5 (el consejero admirable) [25]. Todos estos textos juegan un papel importante para los primeros cristianos, porque en gran parte expresan a través de ellos el misterio de Cristo. En este punto, sin duda, los contactos que tratamos de descubrir resultan especialmente llamativos. Faltaría examinar el sentido atribuído a esos textos, y allí surgen las diferencias que traducen la oposición entre la espera de los solitarios de Qumran para quienes el Mesías aún no ha venido y la de los cristianos, para quienes ya ha llegado.

* * *

Parece así evidente que la primera comunidad cristiana arraiga en un medio judío, próximo a Qumran, del cual toma numerosas formas de expresión. Tales influencias parecen ir en aumento. Pero no es menos cierto que el carácter de la primera comunidad cristiana no reside en los detalles de su organización, sino en el lugar absolutamente central que asumen en ella la persona de Cristo, su muerte y su resurrección, hasta el punto que no es imaginable una exposición de su vida que no esté centrada en estos hechos. ¿Cabe un paralelo con esto en Qumran? Volvemos, por segunda vez, a este pro-

22. *4QT;* ALLEGRO, págs. 182-183.
23. *DST,* XVIII, 14; *4QpIsa;* CDC, XIII, 10.
24. *4QT;* ALLEGRO, pág. 180 (ver también págs. 175 y 176); *1QBen;* Qumran Cave, I, pág. 428.
25. *DST,* III, 10.

blema central, no a propósito de la vida de Cristo, sino de su lugar en la fe de la comunidad. A este problema responderemos mediante la comparación de Cristo con el Maestro de Justicia.

II

CRISTO Y EL MAESTRO DE JUSTICIA

Uno de los aspectos más extraordinarios del descubrimiento de Qumran radica en habernos revelado la existencia de un personaje llamado el "moré hassedeq", el Maestro de Justicia o el Maestro Justo, el cual aparece indiscutiblemente como una figura religiosa muy grande. Decimos que los manuscritos de Qumran nos han revelado su existencia. En efecto —cosa extraña, cuya importancia indicaremos— no hacen la menor alusión a él las noticias de Filón y de Josefo sobre los esenios, acerca de las cuales Dupont-Sommer ha sido uno de los primeros en notar que concernían al medio mismo manifestado por los manuscritos. No obstante, el descubrimiento de 1947 no es justamente el primero en hacérnoslo conocer. Ya lo mencionaba —aunque apenas se lo había notado— un manuscrito descubierto en 1896 en El Cairo, el *Documento Sadocita* o *Documento de Damasco,* hoy reconocido como perteneciente al mismo grupo que los manuscritos de Qumran.

No se trata de que ese personaje haya tenido contacto directo con Cristo o con el cristianismo primitivo, porque no vivió en la misma época. El problema es pues diferente del que tratamos en el capítulo anterior.

Resulta muy difícil precisar la fecha exacta en que se sitúa su historia: pisamos aquí

terreno extremadamente movedizo. Se trata de un drama con dos personajes: un sacerdote piadoso y un gran sacerdote impío; en segundo plano, un grupo con el que se debía contar y que traiciona; en perspectiva, una invasión extranjera. Dicho esto, es menester rastrear en lo que sabemos del judaísmo de los dos siglos anteriores a nuestra era a qué situación corresponden esos datos. Ahora bien, tales situaciones abundan. No habremos de enumerar todas las hipótesis propuestas sobre esta cuestión cronológica; han sido admirablemente resumidas por Millar Burrows [1]. Bástenos saber que las hipótesis serias abarcan desde el período premacabeo hasta el fin del período hasmoneo, es decir, desde alrededor del 180 hasta el 60 a.C. Por tanto, ese Maestro de Justicia es anterior de todos modos, por medio siglo al menos, al nacimiento de Cristo.

Pero se presenta otra cuestión, si no la más apasionante, por lo menos la más apasionada de las suscitadas por los manuscritos del mar Muerto. En efecto, cierto número de exégetas, impresionados por ciertas analogías entre las expresiones que describen la persona e historia del Maestro de Justicia y las que, en los Evangelios, son aplicadas a Cristo, han pensado que el Maestro de Justicia era una especie de Cristo "avant la lettre". Se dijo que era un ser divino encarnado, que se presentaba como el Mesías. Más aún, se afirmó que había sido crucificado por los soldados paganos al servicio del gran sacerdote, que se había aparecido des-

1. *Op. cit.*, págs. 171-217.

pués de su muerte en el Templo, que sus discípulos aguardaban su retorno al fin de los tiempos para el Juicio Final. Todo esto sería un "mito esenio" que ulteriormente habría sido aplicado a Jesús.

Aquí ya no estamos frente a modos de organización o a esquemas de pensamiento. Lo que está en cuestión es la originalidad del cristianismo en su esencia misma: la persona y el misterio de Jesús. Se comprende, pues, el interés que despertó en todas partes el problema planteado. Desde el simple punto de vista de la curiosidad, es grande la tentación —sobre todo al nivel del periodismo— de hacer más sensacional lo que ya lo es por sí mismo. Además, la gravedad de lo que está en juego puede incitar a los racionalistas, de un lado, y a los creyentes, del otro, a violentar los textos. Y esto resulta tanto más fácil cuanto que algunos están mal conservados y otros son de difícil interpretación.

Sin embargo, pasado el primer efecto de sorpresa y confrontadas las diversas interpretaciones, un cierto número de resultados queda como adquirido ya por el conjunto de especialistas. Algunas hipótesis han sido definitivamente eliminadas por el estudio objetivo de los documentos. Otros puntos han sido confirmados. Algunos problemas, en fin, quedan aún en discusión y amenazan seguir así durante mucho tiempo, porque los datos proporcionados por los documentos son inciertos. El progreso de las publicaciones aportará, sin duda, elementos nuevos. Querríamos solamente, al nivel del estado actual

de la investigación, presentar lo que es realmente cierto, lo que es realmente falso y lo que queda como tema de discusión.

El Maestro de Justicia, ¿es un Dios muerto y resucitado?

El problema esencial para poder comparar el Maestro de Justicia con Jesús estriba en indagar lo que se sabe exactamente del primero. A esta investigación consagraremos la mayor parte del presente capítulo.

Como escribe Allegro —uno de los que han llevado más lejos la asimilación de Cristo al Maestro de Justicia—, no hay duda de que "Jesús es un personaje de carne y hueso, como no lo será nunca el Maestro de Justicia" [2], gracias a los documentos mucho más ricos que poseemos sobre él. El personaje del Maestro de Justicia es infinitamente más difícil de asir, sobre todo si conservamos sólo lo que se vincula ciertamente con él, y lo despojamos de todo un halo de sugestiones que no dan lugar a una comparación precisa.

Aquí el texto fundamental es el *Midrash* o *Pesher de Habacuc.* Esta obra tiene por objeto demostrar cómo las profecías de Habacuc se han cumplido en la historia del Maestro de Justicia. Pero antes expone —y es un punto esencial— que el mensaje mismo del Maestro de Justicia es anunciar la llegada de los últimos tiempos predichos por los profetas: "Y Dios ordenó a Habacuc escribir las cosas que vendrán sobre la última generación, pero no le manifestó la consu-

2. *The Dead Sea Scrolls*, pág. 157.

mación de los tiempos. Y en cuanto a lo que dice (el texto de Habacuc): que el que lea, lea sin tropiezos, esto se refiere al Maestro de Justicia a quien Dios reveló todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas" (VII, 1-5). He aquí algo asombroso: el Maestro de Justicia aparece, bajo un primer aspecto, como un hombre inspirado por Dios, no en orden a una nueva revelación, sino a fin de manifestar que ha llegado el tiempo de la consumación anunciado por los profetas.

Formularemos tres observaciones. En primer lugar, hemos señalado que la conciencia de vivir en los últimos tiempos era uno de los rasgos más sorprendentes de la comunidad de Qumran en general. Ahora bien, el texto que acabamos de leer parece decir que en el principio de esta creencia se encuentra el Maestro de Justicia, quien para esto ha sido objeto de una inspiración de Dios. Habíamos visto también que ese rasgo era característico de San Juan Bautista. Debemos ahora ir más lejos y afirmar que en este punto Juan Bautista acepta la revelación del Maestro de Justicia y lo sigue. Todo este aspecto de su mensaje no es original. Observaremos, por fin, que el método de interpretación consistente en señalar la realización de las profecías en los acontecimientos contemporáneos considerados como parte del fin de los tiempos, no sólo es común al Maestro de Justicia y a Juan, sino también al Maestro de Justicia y a Jesús. Veremos dónde están las diferencias; pero este punto de contacto es asombroso.

El Maestro de Justicia es, pues, un profeta, cuyo mensaje es anunciar la llegada actual de los últimos tiempos. En su misión, choca contra una oposición violenta; es el conflicto que el *Midrash* nos presenta como realización de la profecía de Habacuc. Se trata del versículo: "Mirad en las naciones y ved... porque yo me dispongo a hacer en vuestros días una obra que no creeríais si os la contaran" (I, 5). El *Midrash* comenta: "...no creyeron al oír todas las [cosas que vendrán] sobre la última generación, como las anunciaba el sacerdote en quien puso Dios [sabiduría] para interpretar todas las palabras de sus siervos los profetas, por medio de quienes predijo Dios todo lo que acaecerá a su pueblo" (II, 6-10).

Así las palabras del Maestro de Justicia vienen de la boca de Dios, como en el caso de los profetas. Por otra parte, aquél es de medio sacerdotal, como ya lo sabíamos por el conjunto de los hijos de Sadoq. Por haber anunciado su mensaje, es decir la venida de los últimos tiempos y el Juicio de Dios sobre los impíos, el Maestro de Justicia tuvo que enfrentarse con traidores, vinculados con "el hombre de mentira". Éste debe ser identificado, sin duda, con el "sacerdote impío", de quien se hablará más tarde.

En V, 9-11 se nos brinda una nueva precisión. La frase de Habacuc: "por qué contemplas los impíos y callas cuando el impío devora al que es más justo que él" (I, 13) es interpretada así: "esto se refiere a la casa de Absalón y a los hombres de su consejo, los cuales guardaron silencio ante el castigo del Maestro de Justicia y no le asistieron

contra el hombre de mentira". La casa de Absalón aquí designa a un grupo de judíos que no apoyó al Maestro de Justicia, tal vez los fariseos. El punto es interesante, porque precisa que el Maestro de Justicia fué víctima de una sentencia de condenación, seguramente por parte del Gran Sacerdote y su tribunal, como piensa Elliger[3].

Llegamos ahora a los dos pasajes que han suscitado más discusiones. El primero es el comentario de *Hab.*, II, 7-8. Importa citar antes el texto de Habacuc: "¿No están acaso por alzarse tus verdugos, no se despertarán tus opresores? Serás presa de ellos. Porque tú has saqueado muchas naciones, serás saqueado por el resto de los pueblos". El texto de Habacuc habla pues aquí del castigo de los impíos. El *Midrash* está mutilado. Comienza así: "[Esto designa] el sacerdote que se ha rebelado..." (VIII, 16). Después hay una laguna. Y el texto continúa "...lo hirieron por sentencias de impiedad e hicieron en él toda clase de horrores y de venganzas en su cuerpo de carne" (IX, 1-2). Después habla el comentario del castigo de los últimos sacerdotes de Jerusalén. Viene entonces un nuevo versículo de Habacuc, comentado así: "Esto se refiere al Sacerdote impío, a quien [por su crimen] contra el Maestro de Justicia y los hombres de su partido, Dios entregó en manos de sus enemigos para humillarlo por medio de un castigo destructor... porque obró impíamente contra su Elegido" (IX, 9-12).

El punto controvertido es el pasaje que sigue a la laguna. Dupont-Sommer en efecto

3. *Studien zur Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, págs. 53-54.

interpreta "toda clase de horrores" y las "venganzas en su cuerpo de carne", en el sentido de un suplicio sufrido por el Maestro de Justicia. "Este pasaje, escribe, alude evidentemente a la Pasión del Maestro de Justicia: éste fué juzgado, condenado, ajusticiado. Sufrió en su cuerpo de carne; era sin duda un ser divino que se encarnó para vivir y morir como un hombre" [4]. Quizás el autor que ha probado en otras ocasiones tanta clarividencia ya no firmaría hoy este texto. Pero sigue en circulación y sobre él principalmente se suele basar la aproximación entre Cristo y el Maestro de Justicia.

Es exacto que el *Midrash* habla de sentencias y de sevicias corporales; pero no comporta la precisión de un suplicio y de una ejecución. Luego, la palabra Pasión aquí es inexacta. Además, Dupont-Sommer habla de un ser divino encarnado, fundándose únicamente en la expresión "cuerpo de carne", como si ésta significara que quien es objeto de los malos tratamientos se ha revestido de un cuerpo de carne porque es de otra naturaleza. La expresión "cuerpo de carne" designa simplemente la parte animal del hombre. El *Eclesiástico* escribe: "El hombre dado al apetito del cuerpo de su carne, no se sacia más" (XXIII, 17).

Es preciso añadir que, dada la laguna del texto, no es cierto siquiera que el pasaje se aplique al Maestro de Justicia. Podría aplicarse al Sacerdote impío, quien ha actuado mal con el Maestro de Justicia, llamado aquí el Elegido. Por eso fué castigado por Dios,

4. *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, pág 47.

como dice el final del pasaje. Pero, aunque el texto concierna al Maestro de Justicia, no puede verse allí sino la afirmación de que aquél fué objeto de sevicias graves. Ahora bien, como es el *único* texto sobre el cual se funda la idea de que el Maestro de Justicia es un ser divino que ha sufrido una Pasión, preciso es concluir que ambos caracteres deben ser totalmente eliminados de la persona del Maestro de Justicia.

Lo mismo sucede con un segundo pasaje del *Midrash*, donde se lee a propósito del versículo II, 15: "Esto se refiere al Sacerdote impío que persiguió al Maestro de Justicia en el lugar de su destierro a fin de destruirlo con la violencia de su ira. Y al tiempo de la fiesta, en el (sagrado) descanso del día de la Expiación, se apareció a ellos para destruirlos y para postrarlos, en el día del ayuno, en su Sabbat de descanso" (XI, 4-8). El texto presenta varias dificultades. Se trata siempre de las persecuciones del Sacerdote impío contra el Maestro de Justicia. Pero interviene aquí la palabra *glwthw,* que puede traducirse como "despojar" o "exilar" *. El segundo sentido, adoptado por Millar Burrows, Kuhn, Allegro, parece preferible. Excluye la ejecución del Maestro de Justicia. Como señala Millar Burrows, el Sacerdote impío quería ante todo reducirlo a silencio.

Pero lo más interesante es la segunda parte. Dupont-Sommer la interpreta como una aparición gloriosa del Maestro de Justicia después de su muerte: "Así el Maestro de

(*) Estudios recientes demuestran que se trata de un sustantivo. La frase completa se traduciría entonces como la hemos puesto en el texto. (N. del T.)

Justicia, resplandeciente de fulgor divino, castigó a la ciudad criminal" [5]. Pero, ya lo dijimos, no parece que el Maestro de Justicia haya sido ejecutado. En cuanto al "fulgor divino", es un comentario posible del verbo *yp'* que significa "aparecer"; pero puede designar toda "manifestación" y no comporta por sí mismo la idea de una gloria sobrenatural [6]. Por segunda vez, el problema es otro. Se trata de saber si el personaje que se manifiesta es el Maestro de Justicia. Mas, el sujeto de la frase precedente es el Sacerdote impío. Es pues más natural que se trate aún de él.

Hay algo más llamativo todavía. Ese pasaje comenta un versículo de Habacuc, donde hay una maldición contra "el que hace beber a su prójimo". Es claro que el comentario debe seguir el mismo sentido que el texto comentado. Los que "son postrados" corresponden a los que "son embriagados". Así, quien "postra" (como quien "embriaga") es objeto de una maldición. No puede tratarse del Maestro de Justicia. Millar Burrows distingue pues con certeza en el pasaje una intervención del Sacerdote impío, quien sobreviene mientras el Maestro de Justicia y los suyos celebran la Fiesta de la Expiación —sin duda en día distinto que la comunidad oficial— y siembra la confusión entre ellos.

Como vemos, lo que el *Midrash de Habacuc* nos enseña ciertamente del Maestro de Justicia se reduce en fin a algunos rasgos, por lo demás notables. Se trata de un sacerdote que ha recibido de Dios una revelación con-

5. *Ibid.*, pág. 55.
6. Ver M. Delcor, *Essai sur le Midrash d'Habacuc*, págs. 36-37.

cerniente al sentido de las Profecías y a su realización actual. Ese sacerdote ha hallado la fe en algunos, pero en muchos la incredulidad. Fué perseguido, citado ante un tribunal, maltratado. Nada prueba que haya sido ejecutado; con más verosimilitud, padeció el exilio. Podemos decir, con Cullmann, "que se sitúa en la línea de los profetas que sufrieron por la proclamación de su mensaje" [7]. Tal vez sea uno de aquellos aludidos por Cristo cuando acusaba a los fariseos de ser hijos de los que perseguían a los Profetas(*Mt.*, XXIII, 32).

Queda por preguntarnos si los otros documentos no nos traen nuevos datos. En primer lugar, hemos encontrado, entre los fragmentos aún por identificar, unos *midrashim* de los profetas, semejantes al de Ḥabacuc. Un fragmento de un *midrash* de Miqueas fué publicado por J. T. Milik (*Qumran cave*, I, pp. 75-80). Allí se lee: "[Esto se refiere al] Maestro de Justicia, quien [enseña la Ley a su Consejo] y a todos los que se consagran para ser agregados a los elegidos de Dios, [los que cumplen la Ley] en el Consejo de la Comunidad y serán salvados en el día del [Juicio...]". Lo que precede contiene una alusión al "profeta de la mentira". Más adelante nos ocuparemos de los *midrashim* de Oseas y Nahúm, publicados por Allegro [8]. Por fin un *midrash* del Salmo XXXVII habla del "Maestro de [Justicia]" establecido por

7. The significance of the Qumran texts for the beginnings of christianity, *JBL*, LXXIV (1955), pág. 225.
8. Further light on the history of the Qumran Sect, *JBL*, LXXV (1956), págs. 89-96.

Dios "para edificar para él la comunidad de sus elegidos" [9].

Pisamos terreno más firme con el *Documento de Damasco,* del cual ahora poseemos varios ejemplares porque las grutas de Qumran nos han proporcionado fragmentos; esto confirma que la obra pertenece a nuestra secta. Leemos en la columna I, 10: "Dios observaba sus obras... y suscitó para ellos un Maestro de Justicia, que los guiara por los caminos que Él quería". El pasaje es importante para la ubicación en el tiempo del Maestro de Justicia. En lo que nos toca, confirma lo que ya vimos sobre su misión, añadiendo que no aparece sólo como un exégeta inspirado, sino como un guía que enseña un camino. Esto puede sugerir que el Maestro de Justicia es, si no el redactor, por lo menos el inspirador del reglamento de la comunidad.

Más adelante, se trata todavía sin duda del Maestro de Justicia, a propósito de los que "escuchan la voz del Maestro y confiesan delante de Dios: hemos pecado" y de los que "atienden a la voz de un Maestro de Justicia y no rechazan los preceptos justos cuando los escuchan" (XX, 28 y 32). Se notará sin embargo que aquí "Maestro de Justicia" no lleva artículo. Puede uno preguntarse si se trata de la persona del Profeta de que habla el *Midrash de Habacuc* o de los doctores de la secta. En efecto, el *Documento de Damasco* describe un estado de la comunidad posterior al del *Midrash de Habacuc.* En cuanto se puede juzgar por los datos que poseemos,

9. Editado por ALLEGRO, A newly discovered fragmetn of a commentary of Psalm XXXVII from Qumran. *PEQ,* LXXXVI (1954), págs. 71-72.

munidad se desprende del hecho de que uno parece que después de los sucesos descritos en el *Midrash,* es decir la persecución del Maestro de Justicia por el Sacerdote impío, la comunidad emigró a Damasco. Sin duda, el Maestro de Justicia la acompañó, pero debía estar muerto cuando se redactó el *Documento.* Si se trata de él en nuestros textos es sólo en la medida que su enseñanza se conservaba en la comunidad.

Esto es confirmado por otros pasajes del *Documento*: "Todos los hombres que entraron en la Nueva Alianza en la región de Damasco, y volvieron a actuar perversamente y se apartaron del pozo de aguas vivas, no serán computados en la asamblea del pueblo ni serán inscritos en su registro, desde el día de la desaparición del Maestro único hasta que surja un Mesías de Aarón y de Israel" (XIX, 33-XX, 1). El Maestro Único, aquí aludido, es verosímilmente el Maestro de Justicia. No se dice cuándo murió, si antes o después de la partida a Damasco. Pero está muerto en el momento en que se sitúa el *Documento.* Esto además será precisado más lejos: "Desde el día de la desaparición del Maestro único hasta que sean destruídos todos los hombres de guerra que volvieron con el hombre de mentira, habrá unos 40 años" (XX, 13-15).

Se habrá observado, en el texto que hemos citado, la alusión a un "Mesías de Aarón y de Israel". No cabe aquí averiguar si se trata de un solo personaje o de dos Mesías, sacerdote el uno y el otro laico. Pero es evidente, según nuestro texto, que esos Mesías son el objeto de la espera de la comunidad. Este texto es, pues, decisivo para demostrar

que la comunidad no reconocía como Mesías al Maestro de Justicia. A sus ojos, el ministerio del Maestro marcaba el comienzo de los últimos tiempos. Pero esos comienzos eran sólo la última etapa que precedía la venida del Mesías o de los Mesías.

Un último texto del *Documento de Damasco* es considerado por algunos como concerniente al Maestro de Justicia: "La Estrella es el intérprete de la Ley que vino a Damasco, como está escrito: Una estrella saldrá de Jacob y un cetro surgirá de Israel. El cetro es el príncipe de toda la congregación y cuando surja destruirá todos los hijos de Set..." (XIX, 18-19), pero, "cuando venga el Mesías de Aarón y de Israel... los restantes serán entregados a la espada que ejecuta la venganza de la Alianza" (XIX, 10-13).

Pero, ¿quién es éste intérprete de la Ley, a quien se aplica la profecía de "la estrella" (*Num.*, XXIV, 17)?, ¿es el Maestro de Justicia? Todo depende de la fecha en que se fije su muerte. Para los que piensan que el Maestra de Justicia fué condenado a muerte por el sacerdote impío en 63, la identificación es imposible. Es preciso reconocer que tenemos allí otro personaje, el cual sería el jefe de la congregación durante su exilio en Damasco. A él puede aludir otro pasaje: "El 'pozo' es la Ley, y los que lo cavan son los exilados de Israel, que dejaron la tierra de Judá y emigraron a la región de Damasco... La 'vara' es el que estudia la Ley" (VI, 4-7). Sólo en el caso de que el Maestro de Justicia no haya sido ejecutado, se le puede aplicar la profecía. Pero de todos modos, el personaje llamado "la estrella" es expresamente

distinguido del Mesías de Aarón y de Israel, del "cetro" que cumplirá el juicio sobre las naciones y a quien se aguarda para el porvenir.

Los textos que acabamos de citar son los pasajes esenciales donde explícitamente se trata del Maestro de Justicia. Sin embargo, se ha pensado hallar en otras partes alusiones a su persona y a su obra. Esto plantea el problema de la interpretación de los "Himnos" de acción de gracias, de los *Hodayoth,* los cuales constituyen tal vez la joya más bella del descubrimiento de Qumran. Son Salmos admirables, que pueden compararse con algunos de los del Antiguo Testamento. Su estructura es análoga, según lo ha demostrado Mowinckel [10]. Es el tipo del himno de gratitud a Iahweh después de haber escapado de un peligro. Es posible, como propone Bo Reicke en una conferencia todavía inédita, que sean textos litúrgicos utilizados en las asambleas de la Comunidad, donde —lo sabemos por Josefo— se cantaban Himnos. Lo que no excluye, como ha demostrado Mowinckel, que sean composiciones personales, relativas a una experiencia particular, como algunos *Salmos* de la colección davídica.

Entonces se presenta el problema de asignarles un autor. Lo cierto es que aquí hay amplio margen para conjeturas. Es posible que haya habido varios autores y que la colección se extienda sobre un período bastante largo; no obstante, las semejanzas de estilo y pensamiento son grandes. Además, la importancia atribuída a esos Salmos por la co-

10. Some remarks on Hodayoth 39, 5-20 *JBL.* LXXV (1956), págs. 265-275.

de los más bellos haya sido agregado al final de la *Regla de la Comunidad.* Las circunstancias que describen corresponden a la prueba sufrida por el Maestro de Justicia, pero con la condición de admitir que no fué ejecutado y que compuso esos Salmos durante su exilio en Damasco. La cuestión, planteada por Sukenik, ha sido retomada por Mowinckel[11] y muy recientemente por Henri Michaud[12]. En el estado actual de las cosas, está lejos aún de su solución. Sin embargo las probabilidades a favor de la atribución al Maestro de Justicia bastan por lo menos para presentar esos Himnos como la expresión de su pensamiento.

De ser así, surgen importantes conclusiones. Ante todo, los *Hodayoth* confirman lo que otros textos dicen de la vida del Maestro de Justicia, y esto hace más verosímil la atribución. Recibió una misión de Dios; tropezó con contradicciones; fué reducido a una situación extrema, pero Dios lo libró de ella. Es lo que enseña la columna II, 8-19. Si los acontecimientos son los aludidos por el *Midrash,* es menester concluir que no ha sido ejecutado, lo que resulta corroborado por el hecho de que se menciona un destierro.

Pero lo más precioso de los *Hodayoth* estriba en que nos introducen en el alma del Maestro de Justicia, como se desprende del admirable análisis de Henri Michaud. Se disciernen varios rasgos. El primero es la profunda humildad del Salmista: tiene concien-

11. *Loc. cit.,* pág. 276.
12. Le maître de la Justice d'après les Hymnes de Qumran, *Bull. Fac. Theol. Prot. Paris,* XIX 1956), págs. 67-77.

cia de ser pecador. Así en la columna I, 22-24, el autor se declara "un horno de iniquidad, un edificio de pecado, un espíritu de confusión desorientado, torpe". Y en la columna IV (35-37) escribe: "Tengo presentes mis faltas y las prevaricaciones de mis padres... Y dije: A causa de mis pecados he sido dejado fuera de tu Alianza. Pero me acordé de la fuerza de tu mano y de la abundancia de tu misericordia y pude levantarme". Ya determinaremos la importancia de este rasgo.

También es admirable lo que Michaud llama "su sentido del estado de criatura" y su anonadamiento delante de Dios. Aquí los textos recuerdan a *Job*: "Has atribuído al hombre un destino eterno con los Espíritus Inteligentes, para que alabe gozosamente tu Nombre... Pero yo, hecho de barro, ¿qué soy yo? Yo, amasado de barro, ¿qué valor tengo?" (col. III, 22-23). Se vuelven a encontrar los mismos acentos en el Salmo final de la *Regla de la Comunidad,* que parece ser del mismo autor. Repárese en el sentimiento íntimo que éste tiene de no poseer nada por sí mismo, y de que su destino eterno depende solamente de la gracia de Dios.

En efecto, un último rasgo del autor en su sentido de la grandeza de Dios solo. Se ha dicho que es un alma profundamente religiosa, un gran místico. Abandona a Dios toda gloria. "Nada se hace sin Ti, nada puede ser conocido sin tu voluntad. Porque no hay nadie comparable a Ti y nadie puede participar tu poder" (col. X, 10-11). Sus delicias consisten en alabar a Dios incansablemente, con la alabanza de los labios que jalona el tiempo del día y del año: "Quiero alabar tu Nom-

bre en medio de los que te veneran... con mi gratitud y con mis súplicas... desde que la luz del día sale de su escondite, mientras ordenadamente recorre su curso cotidiano, hasta que llega la tarde... y comienza el reino de las tinieblas" (col. XII, 4-6). Esta santificación de los tiempos quedará como uno de los rasgos de la comunidad.

Del uso sadocita de las profecías mesiánicas

Los *Hodayoth* presentan un último problema, que no les es propio: el de la aplicación de términos o textos mesiánicos al Maestro de Justicia. Este problema, para su correcto planteamiento, debe ser situado en relación con todo el mesianismo de los documentos. Ahora bien, de acuerdo con lo que ya vimos hasta ahora, dos puntos resultan evidentes.

En primer lugar, uno de los rasgos más notables de la comunidad es la aplicación general de los textos proféticos y singularmente mesiánicos a su historia. Esto, ya lo dijimos, atestigua que se consideraba como perteneciente a los últimos tiempos, y hemos señalado el uso hecho de textos mesiánicos como el de *Isaías*, XXVIII, 16, sobre la piedra angular, o el de *Num.*, XXI 17, sobre la estrella.

Otro elemento tiene el mismo valor de certidumbre: la comunidad vive en la espera del Mesías. Destacamos el testimonio de esa espera en el *Documento de Damasco*, donde se hablaba de la venida "del Mesías de Aarón y de Israel" (XX, 1). Pero esto se encuentra también en la *Regla de la Comunidad*: "que

se rijan por los preceptos antiguos, con los que los miembros de la Comunidad comenzaron a corregirse, hasta la venida de un profeta y de los Mesías de Aarón y de Israel" (IX, 10-11). Uno de los más importantes fragmentos descubiertos en la Gruta I describe la comida de la comunidad "cuando Dios engendre el Mesías" (1 *QSa*, II, 11-12) [13]. Y se trata al mismo tiempo de un Mesías sacerdotal y de un Mesías laico. Un fragmento de la Gruta 4 habla de la espera del "Mesías de Justicia" que es "el retoño de David" (4 *QpGen.*).

¿Cómo se presenta entonces el problema con respecto al Maestro de Justicia? Está claro que éste no es el Mesías, a quien se sigue aguardando. Pero, por otro lado, algunos textos mesiánicos se consideran cumplidos. ¿No podría considerarse entonces que el Mesías futuro fuera una reaparición o un retorno del Maestro de Justicia? Puede uno preguntarse si tal hipótesis no es acaso la proyección en los textos de Qumran de la doctrina cristiana de las dos Parusías. Por otra parte, numerosas expresiones son susceptibles a la vez de designar a un personaje histórico y de ser aplicadas al Mesías. Quedaría en pie, sin embargo, que el hecho de la aplicación al Maestro de Justicia de textos mesiánicos es un dato importante. Pero, ¿lo es, en verdad? Es preciso mirar los textos.

Allegro [14] se apoya sobre el pequeño fragmento del *midrash de Oseas,* donde se trata, en un mismo contexto, del "león de cólera" y

13. *Qumran Cave I,* pág. 117. Ver R. Gordis, The begotten Messiah in the Qumran Scrolls. *VT,* VII (1957), págs. 191-194.
14. Allegro, Further messianic references in Qumran Literature, *JBL,* LXXV (1956), págs. 175-176.

del último sacerdote. Razona así: Si el "león de cólera" es el sacerdote impío y de él se trata en un contexto escatológico, esto significa que el "león de cólera" volverá al fin de los tiempos; luego, el "último sacerdote" es también el "Maestro de Justicia" que vuelve al fin de los tiempos[15]. Pero esto no es sino un tejido de hipótesis. El "león de cólera" tal vez sea el sacerdote impío[16], pero no es evidente que el "último sacerdote" sea el Maestro de Justicia, ni que el "león de cólera" deba volver en los últimos tiempos. Nada puede extraerse de ese fragmento, por lo demás mutilado.

Otros insisten en el hecho de que las mismas expresiones designan al Maestro de Justicia y al Mesías esperado. En un pasaje del *CDC*, se designa al Mesías como "el que enseña la justicia (*yoreh hassedeq*) al fin de los tiempos" (VI, 11). Pero es curioso, precisamente, que el autor haya evitado la expresión "maestro de justicia" (*more hassedeq*), la cual nunca es aplicada al Mesías. Por otra parte, el término "ungido" * tampoco parece aplicarse al Maestro de Justicia; sin embargo se lo aplica, en varias ocasiones a diversos personajes de la historia de Israel. En particular, designa dos veces a Sadoq, el gran sacerdote (*CDC*, II, 12; VI, 1)[17]. Por tanto, el Maestro de Justicia podría haber sido llamado "ungido", sin identificarse por ello con el Mesías. Con todo, el hecho de que

(*) En hebreo: mashiah (= Mesías). (N. del T.)

15. *The Dead Sea Scrolls*, págs. 148-149.

16. Esta identificación, que Allegro saca del *Midrash de Nahum*, es discutida por ROWLEY. 4 Qp Nahum and the Teacher of righteousness. *JBL*, LXXV (1956), págs. 188-193.

17. Ver también *DSW*, XI, 7; *DSD*, II, 12.

tal expresión no se le aplique nunca, parece indicar una voluntad de evitar toda confusión entre él y el Mesías esperado.

Un caso enteramente paralelo ocurre a propósito del empleo de la palabra "Profeta". El término puede designar al Mesías escatológico, con referencia a *Deut.*, XVIII, 18: "Haré surgir de entre sus hermanos un profeta como tú". Este texto forma parte de la colección de *Testimonia* de Qumran (*4 QT*). Fué publicado por Allegro[18] y parece aplicado al Mesías del fin de los tiempos en *DSD*, IX, 11. Forma parte también de los *Testimonia* del Nuevo Testamento, donde en cuatro ocasiones es aplicado a Cristo (*Act.*, III, 22; VII, 37; *Jn.*, I, 21; VII, 40). También es aplicado frecuentemente a Cristo por una secta judeocristiana constituída por esenios conversos, los ebionitas, sobre quienes volveremos a hablar (*Rec. clement.*, I 36, 43, 56; *Hom. clem.*, III, 53). Pero nunca se lo aplica al Maestro de Justicia en los documentos de Qumran, lo que parece debido a la misma voluntad de evitar toda ambigüedad. Esto es tanto más notable cuanto que otro personaje, relacionado con el esenismo pero bastante más ambiguo, Dositeo, no vaciló en aplicarse el texto del *Deuteronomio* y en hacerse pasar así por el Mesías (ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 57). El Maestro de Justicia parece estar mucho más cerca de Juan Bautista quien, ante la pregunta: "¿Eres tú el Profeta?", replicó: "No" (*Jn.*, I, 21)[19].

18. Further messianic references in Qumran Literature, *JBL* (1956), págs. 182-183.

19. Sobre esta aproximación entre el Maestro de Justicia y Juan Bautista, ver BROWNLEE, John the Baptist in the light of the ancient scrolls, *Interpretation*, IX (1955), págs. 78-86.

Otra expresión es la de "Elegido"; al Maestro de Justicia se lo designa con ella (*DSH*, IX, 12). La palabra puede tener un sentido mesiánico, como en *Is.*, XLII, 1: "Este es mi Siervo a quien sostengo, mi Elegido en quien me gozo". Es aplicado varias veces a Cristo en el Nuevo Testamento (Mt. 3, 17 y par). Pero, ante todo, en el Antiguo Testamento designa a todo hombre que es objeto de una elección, en vista de una misión particular, como Josué o Moisés. Luego, el mero uso de la palabra no basta para designar al Mesías. Y además, ni siquiera es cierto que en los Documentos de Qumran la palabra se aplique al Mesías.

En efecto, el único texto que podría invocarse es el *Midrash* en *Habacuc,* I 13: "Estas palabras significan que Dios no aniquilará su pueblo por medio de los gentiles, sino que pondrá en manos de su Elegido el juicio de todas las naciones (V, 3-4). La traducción que damos es la de Dupont-Sommer, quien comenta: "Así el Juicio Final será ejercido por el Elegido de Dios, es decir por el Maestro de Justicia" (p. 55). Pero esta interpretación tropieza ante todo con dificultades textuales. No debe leerse un singular sino, sin duda, un plural. La expresión "los elegidos de Dios" se vuelve a encontrar más abajo (X, 13). Tendríamos pues allí una doctrina importante, que reaparece en el Nuevo Testamento, la de la participación de los santos en el Juicio. O sea que no se trata verosímilmente del Mesías en este texto.

El problema se presenta de modo análogo en lo que concierne a las profecías mesiánicas. Los documentos de Qumran las

utilizan mucho, pero de manera muy amplia y sin particular referencia al Maestro de Justicia. Ya nos ocupamos de *Num.*, XXIV, 17, donde se trata de la estrella. En el *CDC*, según vimos, la expresión puede aplicarse al Maestro de Justicia, si estuvo en Damasco; pero, si seguimos la cronología de Dupont-Sommer, designa a su sucesor. Se la vuelve a hallar en *DSW*, XI, 6. Aquí designa al rey David. Más tarde, será aplicada al jefe zelote Bar Kokeba, "el hijo de la estrella". Un caso análogo es el de la expresión "el intérprete de la Ley". Aunque no tenga en sí nada de mesiánico, aparece aplicada al Mesías: 4 *QT* [20]. Ahora bien, en el *CDC*, se la aplica al jefe de la comunidad en el país de Damasco.

Los *Hodayoth* hacen gran uso de las profecías mesiánicas de Isaías. La columna III, 7-10 describe los sufrimientos de una mujer que da a luz "un hijo varón", "consejero admirable en todo su poder". La alusión a *Is.*, IX, 5 es probable, como lo han señalado Brownlee, Black [21] y Dupont-Sommer [22]. Y se trata aquí del Mesías. Pero este Mesías está por venir. El autor del Salmo se identifica con la mujer, que es la comunidad y no la Madre del Mesías. Mowinckel [23] ha precisado bien este punto. Pero notemos que de ninguna manera se identifica con el "consejero admirable". Es interesante comparar este texto con *Apoc.*, XII, 4, y *Jn.*, XVI, 21.

Otras profecías de Isaías son aplicadas a

20. ALLEGRO, *Messianic references*, pág. 176.
21. Messianic doctrines in the Qumran Scrolls, *Stud. Patrist.*, II (1957), pág. 449.
22. La Mère du Messie et la Mère de l'aspic dans un hymne de Qumran, *RHR*, CXLVII (1955), págs. 174-188.
23. Some remarks on Hodayoth, 39, 5-20, *JBL*, LXXV (1956), pág. 277.

la comunidad. Este parece ser el uso más ordinario. Así pasa con el célebre pasaje de Isaías, XI, 1, sobre "el retoño que brota de Jessé"; estaría aludido en la columna VIII, 7 [24]. El caso más sorprendente es el de *Isaías,* XXVIII, 16. La *Regla de la Comunidad,* VIII, 7, lo aplica a la comunidad, mientras que Cristo lo aplica a su persona. En la columna XVIII, 14, el autor de los *Hodayoth* se describe a sí mismo con rasgos tomados de Isaías: Dios lo ha enviado para "anunciar la buena nueva a los pobres" (*Is.,* LXI, 1). Pero el mismo pasaje de Isaías sirve para describir el *mebaqqer* (*CDC,* XIII, 10) [25]. Brownlee tiene razón, pues, al no descubrir allí ninguna determinación propiamente mesiánica [26].

Un caso curioso es el de *Zac.,* XIII, 7: "Hiere al pastor y se dispersará el rebaño". Sabemos que Cristo se aplicó a sí mismo ese texto (*Mc.,* XIV, 27). Está citado en el *Documento de Damasco* (XIX, 7-8), cuyas relaciones particulares con el Nuevo Testamento en este terreno comprobamos una vez más. Pero en este texto el Pastor designa a los jefes infieles de Israel, quienes serán castigados por el Juicio de Dios. Esto acaba de demostrar con qué libertad los sadocitas emplean las profecías mesiánicas. O más bien, lo que parece constante y constituye en efecto su idea esencial es la aplicación de los textos a la comunidad. Mas tales textos no presentan ningún vínculo particular con el Maestro de Justicia. Esto constituirá una

24. Ver G. VERMES. Quelques traditions de Qumran. *Cahiers sioniens* (1955), pág. 54.
25. The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls, BASOR, CXXXV (1954). págs. 33-38.
26. Bo REICKE, *The jewish Damascus Document and the New Testament,* pág. 17.

diferencia esencial con la interpretación de esos mismos textos en el Nuevo Testamento.

Se plantea un último problema. Fuera de los documentos de Qumran, contamos con varios textos que proceden del judaísmo contemporáneo de Cristo, el *Libro de los Jubileos, I Henoch,* los *Salmos de Salomón.* Se han señalado puntos de contacto entre esas obras y las doctrinas de Qumran. Mejor aún: se han hallado en Qumran fragmentos de las dos primeras. Sin emanar del grupo, porque son más antiguas, han sido adoptadas por él. Ahora bien, a esas obras se suele comparar otro texto, conservado en griego, con fragmentos arameos, cuyo título es *Testamentos de los XII Patriarcas.* Existen analogías ciertas entre este texto y los documentos de Qumran.

Entre los *Testamentos,* hay un Testamento de Levi que contiene una notable descripción del Mesías: "Entonces el Señor suscitará un nuevo sacerdote, a quien todas las palabras del Señor serán reveladas. Ejercerá un juicio veraz sobre la tierra durante mucho tiempo. Y su astro se levantará en el cielo como el de un rey. Durante su sacerdocio, desaparecerá el pecado" (XVIII, 1-16). Dupont-Sommer confiere a ese texto gran importancia: "Digámoslo de una vez: nos parece que ese sacerdote nuevo es el mismo Maestro de Justicia. Luego de su carrera terrena, luego de su muerte ignominiosa, helo aquí, ahora transportado sobre el plano escatológico, ornado con toda la gloria mesiánica, entronizado como Jefe del universo nuevo, Salvador del mundo, Sacerdote eterno" (*Nouveaux aperçus,* p. 78).

Pero, en primer lugar, nada autoriza a ver en el personaje anunciado para el fin de los tiempos, sacerdote y rey, al Maestro de Justicia, que es un personaje del pasado y nunca se hizo pasar por el Mesías. Son sus discípulos, dice Dupont-Sommer, quienes lo han mesianizado. Esto no permite afirmar que el personaje esperado sea una manifestación del Maestro de Justicia. Por el contrario, según vimos, todos los documentos lo distinguen expresamente del Mesías.

Pero hay más todavía. La argumentación de Dupont-Sommer supone que el texto es esenio o del período esenio. Sería interesante saber si se encuentran fragmentos del mismo en Qumran. Ahora bien, dos años después de la publicación del libro de Dupont-Sommer en 1955, Milik, uno de los principales arqueólogos que trabajan actualmente en Jerusalén, publicaba en la *Revue Biblique* fragmentos de un *Testamento de Levi* hallado en Qumran. Tales fragmentos nada tienen en común con el *Testamento de Levi* de los *Testamentos de los XII patriarcas*. El hecho de que no se hayan encontrado fragmentos de esta última obra "excluye prácticamente —dice Milik— el origen precristiano y palestinense del apócrifo. Todo lleva a creer que los *Testamentos* son una composición judeo-cristiana en la que se usan generosamente fuentes judías" (*R. B.*, 1955, p. 405-406). Esto, que siempre se sostuvo, ha sido nuevamente establecido por un libro de Jonge[27]. Se trata, pues, de una obra cristiana, donde la descripción del Mesías asume rasgos propiamente cristianos.

27. *The Testaments of the XII Patriarchs* (1953).

Grandeza y límites del Maestro de Justicia.

Henos aquí al final de nuestro largo estudio. Era necesario para exponer todos los elementos del debate. Faltaría ahora proponer los resultados. En primer lugar, el Maestro de Justicia aparece como una admirable personalidad religiosa. Sin duda es uno de los resultados más sensacionales de los descubrimientos de Qumran el habernos revelado a una de las grandes figuras religiosas de la historia de la humanidad. Ésta resultó enriquecida (y no sólo satisfecha nuestra curiosidad). Cuando se concluya la publicación de los documentos descubiertos, se precisarán sus rasgos.

Poco conocemos de su vida. Es difícil fijar su época exacta. Sabemos que provenía de un medio de sacerdotes fieles, que fué objeto de una revelación, que tropezó con violentas oposiciones, que fué maltratado y desterrado. Dejó sin duda Himnos donde expresa su experiencia religiosa. Parece haber muerto normalmente. En ningún lado se indica que haya aparecido a sus discípulos después de su muerte. No se le tributó ningún culto. Tampoco se sabe que se haya esperado su regreso al fin de los tiempos. Parece aún haber caído en cierto olvido. Tuvo sucesores a la cabeza de la comunidad por él fundada, la cual, en tiempos de Cristo, había adoptado una forma monástica.

Dos cosas son notables en él. La primera es la profundidad de su experiencia religiosa, su humildad profunda delante de Dios, su sentido doloroso del pecado, su confianza admirable en Dios, su experiencia de la gra-

cia, su acción de gracias. Pero esto no haría de él sino una gran alma religiosa. Hay algo más extraordinario: fué objeto de una revelación sobre el hecho de que los últimos tiempos habían llegado y que el Mesías estaba próximo. Inauguró una nueva exégesis de la Escritura. Ahora bien, esta profecía ha resultado ser exacta, lo que es sorprendente. Así, entre los últimos grandes profetas del Antiguo Testamento y Juan Bautista, surge un nuevo eslabón de la preparación de Cristo: es, como escribe Michaud, una de las grandes figuras del profetismo de Israel. Asombra que haya permanecido desconocida. Y ahora que se la conoce, el problema es saber qué haremos de ella. El problema se plantea a los judíos: ese gran judío ha anunciado la inminencia de la venida del Mesías algunas décadas antes del nacimiento de Cristo. Y el problema se presenta también a los cristianos: ¿cómo negar la autenticidad de un mensaje cuya inmediata realización han comprobado? Entonces, ¿por qué no forma parte ese mensaje de la Escritura inspirada? Tal es el verdadero misterio del Maestro de Justicia.

Pero cuanto más grande nos parece al considerarlo en sí mismo, mayores se manifiestan las diferencias al compararlo con Cristo. Sin duda, aparecen ciertas analogías: uno y otro han sido perseguidos por los grandes sacerdotes, mas esto es común a muchos profetas. También se puede encontrar semejanzas en el vocabulario: pero se trata de expresiones que derivan de la lengua religiosa de la época. Por el contrario, ya en el nivel más externo, aparecen las diferencias.

Dupont-Sommer las ha señalado en sus *Nouveaux aperçus*: el Maestro de Justicia es sacerdote, Jesús es "hijo de David"; uno es un maestro esotérico, el otro un predicador popular; uno evita como una mancha todo contacto con los pecadores, el otro al contrario se deja rodear por ellos y los recibe; el legalismo escrupuloso de uno se opone a la asombrosa libertad del otro.

Pero los contrastes aparecen en lo esencial. Los enumeraremos para terminar. "Ningún texto, escribe Millar Burrows, permite afirmar que el Maestro de Justicia se haya considerado como el Mesías". Lo que se llama el mesianismo de los documentos de Qumran es la importancia que en ellos tiene la espera de la venida, y de la venida inminente, del Mesías. Pues bien, la afirmación esencial del Nuevo Testamento no es que los últimos tiempos hayan comenzado, sino que el hecho que los realiza se ha cumplido en Cristo, quien declara ser el Mesías, y afirma que con Él el Reino de Dios ha llegado, que el Juicio ya se ha hecho, que la Resurrección está presente y el Paraíso abierto.

En segundo lugar, lo esencial del Nuevo Testamento está contenido en la muerte y la resurrección de Cristo. La buena nueva no es que el Mesías va a venir, sino que Cristo ha resucitado. Ahora bien, es casi seguro que el Maestro de Justicia no murió de muerte violenta y absolutamente seguro que no se menciona su resurrección. Aún en el caso que se admitiera que ha sido ejecutado, no consta en ninguna parte que su muerte haya sido considerada como dotada de valor redentor. Lo que importa en el Maestro de

Justicia es su mensaje; en Cristo, sus obras salvíficas.

En tercer lugar, uno de los más notables caracteres del Maestro de Justicia, si admitimos que los *Hodayoth* son suyos, es el sentimiento íntimo que tiene de ser un pecador y su deseo de purificación. Recuerda en esto a los más hermosos *Salmos* del Antiguo Testamento, el *Miserere,* en particular. Pues bien, como se ha observado, uno de los rasgos más extraordinarios de la persona de Cristo es que jamás se encuentra en Él el sentimiento de ser pecador. Y no sólo en frases explícitas: "¿Quién de vosotros me acusará de pecado?", sino en la trama misma de su comportamiento. Si además el sentido del pecado es propio de las almas verdaderamente religiosas, de modo que su ausencia es siempre sospechosa, esta ausencia en Jesús, en quien todos reconocen una calidad religiosa incomparable, constituye un enigma extraordinario.

En cuarto lugar, otro rasgo que hemos subrayado en el Maestro de Justicia es la conciencia de la infinita distancia que lo separa de Dios. Y nada da a sus palabras una resonancia más hondamente religiosa. En cambio, si hay un punto seguro en la historia de Cristo es que, no sólo de palabra, sino a través de todo su comportamiento, reivindicó prerrogativas divinas. Fuera de esto, el Evangelio es inexplicable. En efecto, a causa de esta afirmación, fué acusado de blasfemo y por fin condenado. "Quién puede remitir los pecados sino Dios solo", dicen los fariseos, testimoniando así que a sus ojos la acción de Cristo al remitir los peca-

dos equivalía a reivindicar una autoridad divina, pretensión que, por parte de un hombre era para los judíos el mayor crimen. Está en las antípodas de la actitud del Maestro de Justicia. Nada da mejor testimonio de que Cristo afirmaba así su naturaleza divina.

En quinto lugar, no sólo la primera comunidad cristiana está centrada sobre la muerte y resurrección de Cristo, como acontecimiento esencial de la historia, sino que hace de Cristo el objeto de su culto y le confiere el título divino de Kyrios. De ninguna forma comprobamos que la persona y las acciones del Maestro de Justicia hayan ocupado un lugar semejante en la comunidad esenia. Cullmann ha notado que Filón y Josefo pueden dar cuenta de la doctrina esenia sin mencionar siquiera al Maestro de Justicia. Es inimaginable algo parecido respecto de la fe cristiana. Además, la sola idea de un culto rendido al Maestro de Justicia en Qumran es inverosímil. Éste es un profeta honrado después de su muerte. Es el apoyo, no el objeto de la fe.

*

* *

Tales las conclusiones que resultan del examen de los hechos. Hay un problema del Maestro de Justicia. Pero es preciso ubicarlo en su lugar. Es extraordinario en sí mismo. Consiste en el descubrimiento de un eslabón nuevo en la preparación de Cristo, lo que exigirá madura reflexión a exégetas y teólogos. Pero se falsea el problema cuan-

do se lo transpone al plano de una equivalencia del Maestro de Justicia y Cristo. El Maestro de Justicia es uno de los que han preparado, antes de Juan Bautista, la venida de Cristo. Pero, como Juan Bautista, si es muy grande entre los hijos de mujer, el más pequeño de los hijos del Reino es mayor que él. Establecido este punto esencial, nos falta estudiar los múltiples aspectos de la influencia esenia sobre los autores del Nuevo Testamento y los primeros escritores eclesiásticos.

III

LOS PRIMEROS TIEMPOS DE LA IGLESIA Y LA COMUNIDAD DE QUMRAN

A priori, es posible, histórica y geográficamente, establecer contactos entre el cristianismo y el esenismo durante el período que sigue a aquel del cual hablamos antes. Sabemos, en efecto, que la comunidad sadocita permaneció en Qumran hasta el año 70, como lo atestiguan las monedas. Ahora bien, el lapso que corre del año 35 al 70 es precisamente el de los primeros movimientos del cristianismo. Más aún; sobre este período de la historia de los esenios contamos con un testigo particularmente precioso, el historiador Josefo. Había sido esenio, según su testimonio, y consagró a la comunidad tres descripciones importantes. Proporciona un detalle interesante: entonces, fuera de Qumran, había numerosos esenios dispersos por Palestina; no era necesario acudir a Qumran para encontrarlos.

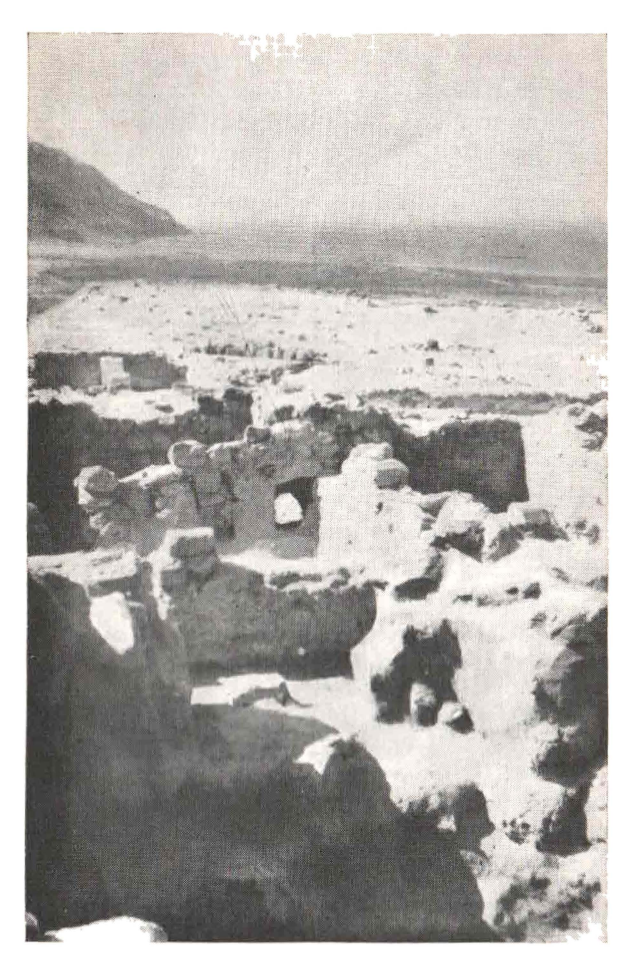
Por otro lado, en el 70 los romanos tomaron Jerusalén y Palestina. Muchos esenios fueron masacrados, dice Josefo (*Bell.*, II, 8, 10); los sobrevivientes escondieron sus libros santos en las grutas donde los hemos hallado y huyeron. ¿Adónde? Ya hacia el año 60 a. C. habían sido desterrados a Damasco. Es pues muy verosímil que algunos se hayan trasladado allí para encontrarse con

los miembros de la comunidad allí instalada. Pero pueden haber ido a otros sitios: los *Himnos* parecen afirmar que el Maestro de Justicia se dirigió a Egipto, y Filón conoció en Egipto, en los albores de la era cristiana, a unos monjes, los Terapeutas, con muchos puntos en común con los esenios. También es posible, pues, que algunos se hayan refugiado allí.

De todo esto parece desprenderse que, desde antes del 70 y sobre todo después, hubo esenios en Siria, en Egipto, también sin duda en Asia Menor, regiones donde se desarrolla, precisamente en esa época, la misión cristiana, la cual apunta primero al medio judío. Estamos mal informados acerca del cristianismo primitivo en Egipto, pero sabemos que Pablo estuvo en Damasco, y él y Juan en Asia Menor. Durante el período que nos ocupa, los contactos entre cristianos y esenios pudieron tener lugar no sólo en Palestina, sino en otras partes. Geográfica e históricamente, esto es verosímil; el estudio de los hechos lo demuestra. Y en esta época, sin duda, se produjeron los contactos más íntimos y las influencias esenias más sorprendentes.

Esenios y helenistas.

Los primeros discípulos de Cristo, particularmente los apóstoles, no eran esenios. El único respecto del cual se puede presentar el problema es el apóstol Juan, quien ha podido tener contactos con los esenios, antes de convertirse en discípulo de Juan Bautis-



Uno de los ambientes comunitarios del monasterio de Qumran.

ta. Los otros provenían de un medio muy diferente: en su mayoría galileos, no pertenecían a familias sacerdotales. Pedro estaba casado —hay una alusión a su suegra—; Santiago era primo de Jesús, el cual, hemos dicho, nada tenía de esenio. Entre los grupos judíos de entonces, tal vez pertenecieran al de los zelotes, judíos mesianistas, reclutados en gran parte en el pueblo humilde de Galilea. Uno de los apóstoles se llama Simón el Zelote. Cullmann ha señalado que Judas *Iscariote* significa sin duda Judas el sicario, el *maquisard*[1]. Quizás eso valga también para Pedro y su hermano Andrés.

Pero, ¿no hubo más tarde esenios que se convirtieron? Esto es cierto, aunque sea difícil identificarlos. El capítulo VI de los *Actos de los Apóstoles* nos enseña que una multitud de sacerdotes se convirtió; esos sacerdotes constituyen un grupo que se denomina los Helenistas. El sentido de la palabra está en discusión. ¿Se trata de judíos de lengua griega? Cullman piensa que se trata más bien de un modo de vida que los distinguía de los otros hebreos[2]. Aunque todo esto sigue siendo extraño. Justino, más tarde, al enumerar las sectas judías, habla de los saduceos, los helenianos, los fariseos y los baptistas (*Dial.*, LXXX, 4). Se trata aquí con seguridad de una secta puramente judía[3]. La ausencia de los esenios en esta lista lleva a preguntarse si no son ellos los designados bajo el término helenianos. Cabe la

1. *Christ et César*, págs. 18-19.
2. The significance of the Qumran texts for research into the beginnings of Christianity, *JBL*, LXXIV (1955), págs. 220-221.
3. Ver M. SIMON, Les sectes juives chez les Pères de l'Église, *Stud. Patr.* (1957), II, 535-537.

tentación de vincular a esos helenianos con los helenistas de los *Actos*. Lo que constituye un primer argumento para ver en éstos a los esenios.

¿Podemos saber algo de estos sacerdotes conversos? Sí, porque hay uno que es particularmente célebre: el diácono Esteban, de quien tenemos un largo discurso (*Act.*, VII, 1-53). Ahora bien, como ha notado Cullmann, ese discurso presenta rasgos de semejanza asombrosos con uno de los manuscritos esenios, el *Documento de Damasco*. El tema del discurso consiste en demostrar que los judíos no han cesado de ser infieles, a pesar de los profetas que Dios les enviaba. Es también el tema de una exhortación del *CDC* (II, 14; III, 12). Pero hay algo más preciso aún. Esteban dice que un ángel se apareció a Moisés, lo instituyó jefe y lo asistió (*Act.*, VII, 30-36). Y el *CDC* dice que Moisés había recibido sus funciones de un ángel (V, 18). Esteban cita un texto muy raro de Amós: "Llevásteis la tienda de Molok y la estrella del dios Refan" (V, 26). Ese texto está citado por *CDC* (VII, 14). Esteban, en fin, habla de las persecuciones de los judíos contra quienes profetizaban "la venida del Justo" (VII, 52). Puede uno preguntarse si no se trata de las persecuciones contra el Maestro de Justicia.

Si es posible identificar, con Cullmann, a esos helenistas con los esenios conversos, despréndense interesantes consecuencias. Sabemos, en efecto, que esos helenistas fueron expulsados de Jerusalén a causa de su actitud respecto del Templo. Exilados, han sido los primeros misioneros cristianos: evangeliza-

ron de entrada la Samaria. Uno de ellos, Felipe, bautizará al eunuco de la reina Candace. De Samaria irán a Siria y especialmente a Damasco. Tal vez encontraron allí a los sadocitas que habían permanecido desde su destierro a Damasco, e hicieron conversiones entre ellos. En todo caso, habrá que señalar que los cristianos de Siria están más vinculados con el *Documento de Damasco* que con los manuscritos de Qumran; habrá que subrayar, también, el interés de este detalle.

Dositeo y el origen del gnosticismo.

Antes, un punto debe ocupar nuestra atención. En el curso de su misión en Samaria, los helenistas tuvieron una cuestión con Simón el Mago, el padre del gnosticismo. Este movimiento está caracterizado por un dualismo cosmológico riguroso, que atribuye el mundo actual a un dios inferior, el demiurgo, y piensa que el verdadero Dios viene a liberar a quienes le pertenecen para introducirlos en otro mundo. Simón es su primer representante conocido; sus discípulos Satornil y Carpócrates lo llevarán a Antioquía, Basílides a Alejandría. En Egipto se desarrollará con Valentín y sus discípulos. Hasta ahora no se los conocía sino por las noticias de los heresiólogos. Un descubrimiento sensacional en Nag Hammadi, Egipto, ha revelado una biblioteca de trece *codices,* aún inéditos, pero sobre los cuales H.-Ch. Puech y G. Quispel nos han proporcionado informes preciosos[4]. Ese movi-

4. PUECH, QUISPEL, VAN UNNIK, *The Jung codex,* 1955.

miento se continuará en el maniqueísmo, que hará de él una religión mundial, desde Turquía hasta el África del Norte, y que persistirá durante la Edad Media en los cátaros y albigenses [5].

El origen de este movimiento ha sido uno de los temas más apasionadamente discutidos en los últimos cincuenta años. Festugière quiso vincularlo con el dualismo platónico; Reitzenstein, con las antiguas religiones de Egipto e Irán. Pero ninguna de esas soluciones había logrado imponerse. Más recientemente, Quispel propuso relacionarlo con las corrientes judías heterodoxas [6]. Impresiona, en verdad, ver cuántos elementos suyos provienen del judaísmo. Pero el elemento específico, el dualismo, permanecía en este caso sin explicar. Ahora bien, los manuscritos de Qumran demuestran que existía en el judaísmo una corriente donde el dualismo era muy acusado, ya que para ella el mundo estaba dividido entre dos príncipes opuestos.

¿Tenemos razones para creer en un contacto entre Simón y los esenios? Sí, porque Simón era discípulo de un cierto Dositeo, quien parece haber sido esenio. Se lo presenta como hijo de Sadoq (*Rec.*, I, 54). Vivió en Kokba, cerca de Damasco, el habitat, según parece, de los sadocitas exilados en la región de Damasco [7]. Era estricto observante del sabbat (*Orígenes, Princ.*, IX, 3, 2); era un asceta (*Epifanio, Pan.*, XIII); había conocido a Juan Bautista. Se aplicaba el

5. G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, 1953.
6. Christliche Gnosis und Jüdische Heterodoxie, *ET* (1954), págs. 1-11.
7. B. Z. LURIE, Histoire de la communauté juive de Damas, *Eretz Israel* (1956), págs. 111-118.

texto de *Deut.*, XVIII, 15, sobre el Profeta anunciado por Moisés, que es citado por Esteban (*Actos*, VII, 37) y además forma parte de los *Testimonia* de Qumran (*QC.*, I, p. 121) [8]. Más tarde, Simón se separará de Dositeo para fundar una secta nueva, los helenios. El término se parece mucho al de helenianos, que designaba, según vimos a los esenios, sea judíos, sea convertidos al cristianismo. Es pues muy posible que el gnosticismo sea así, a través de Simón, una exageración del dualismo esenio en un sentido radical, quizás bajo influencias iranias. En este caso, uno de los grandes enigmas de la historia de las religiones estaría en vías de solución.

Huellas esenias en San Pablo.

Pero volvamos a los *Actos de los Apóstoles*. Mientras se lapidaba a San Esteban, un joven judío cuidaba los vestidos de los verdugos. Se llamaba Saulo. No podía simpatizar con Esteban, porque no sólo detestaba a los cristianos, sino que pertenecía a otra secta judía, distinta de la de Esteban: era fariseo. ¿No hay, pues, razón alguna para que se encuentren en él categorías tomadas de las doctrinas de Qumran? Si se las halla, significa que él tomó contacto con los esenios después de su conversión. El hecho es que su pensamiento presenta caracteres que lo vinculan asombrosamente con los manuscritos de Qumran. Lo cual plantea ante to-

8. A. M. WILSON, Simon, Dositheus and the DSS, *ZRGG*, IX (1957), págs. 21-40.

do un problema histórico: ¿en qué ocasión se familiarizó con el esenismo?

Parece que ese contacto tuvo lugar bastante pronto después de su conversión. En efecto, las influencias esenias gravitan sobre todas las *Epístolas* y están ligadas a temas fundamentales. Al momento una hipótesis se presenta al espíritu. En Damasco, donde se convirtió, recibió Pablo la primera instrucción. En ese momento, sin duda, vinculóse con cristianos salidos del esenismo, convertidos por aquellos primeros misioneros cristianos que fueron nuestros helenistas. Es pues verosímil que Pablo haya sido instruído en Damasco por esos esenios convertidos.

Es cierto que el fondo de la fe de Pablo es puramente cristiano: fué Cristo resucitado quien se le reveló en Damasco. Pero es irrefutable que esta fe él la presenta bajo una forma que a menudo recuerda a Qumran [9]. Esto aparece primero en numerosas expresiones. San Pablo escribe: "Llevamos este tesoro en vasijas de barro" (*II Cor.*, IV, 7). Ahora bien, leemos en los *Hodayoth*: "Te doy gracias, Señor, porque has hecho maravillas con el polvo, y has obrado prodigios con un vaso de barro" (XI, 3). Pablo escribe: "(Dios que) nos ha hecho capaces de tener parte en la herencia de los santos (= los ángeles)" (*Col.*, I, 12); y el *Manual de disciplina*: "Dios... les dió parte en la herencia de los santos" (*DSD*, XI, 7).

Ciertas semejanzas van más lejos y se refieren a las doctrinas mismas. Observaremos en primer lugar que Pablo asocia las

9. Ver W. Grossouw, The DSS and the New Testament, SC, XXVII (1952), págs. 1-8.

nociones de misterio, de revelación y de conocimiento: "por revelación tuve conocimiento del misterio que os acabo de exponer brevemente" (*Ef.*, III, 3). Y nada es más familiar a los documentos de Qumran que esta concepción. Así en *DSH* se trata del Maestro de Justicia, "a quien Dios reveló todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas" (VII, 4-5); lo mismo en *DSD*: "sus maravillosos misterios han hecho luz en mi corazón" (XI, 5); y por fin en los *Hodayoth*: "Te doy [gracias...] porque me has hecho conocer tus misterios admirables" (VII, 26). Nótese que esta concepción del conocimiento, como revelación de los secretos divinos, se vuelve a encontrar en el judaísmo de la época. Pero es muy acusada en Qumran, y permite de todos modos demostrar que la gnosis paulina es puramente judía.

Dos rasgos deben destacarse en el contenido de esta gnosis. El primero es la doctrina de la justificación. Concuerdan todos los autores, Millar Burrows, Grossouw, Braun, en subrayar una semejanza en este punto. En él hay varios aspectos comunes a Pablo y a los manuscritos de Qumran. En primer lugar, un sentido íntimo del pecado, mucho más acusado que en el Antiguo Testamento, y que ya hemos señalado: "(el hombre) vive en la iniquidad desde que nace... la justicia no le pertenece" (*DST*, IV, 33). Ese pecado no es personal, sino original. Sólo Dios lo borra: "Por su justicia, Él me limpiará de la mancha humana" (*DST*, IV, 36). Esta noción, original con respecto al Antiguo Testamento, no viene del fariseísmo que se apoya sobre las obras de la Ley: Pablo

debe entonces inspirarse en la doctrina de Qumran.

La doctrina de la justificación está vinculada por Pablo a la fe. Y se sabe que la sustenta en un versículo de *Habacuc* (II, 14): "Es manifiesto que la Ley no puede justificar a nadie ante Dios, porque el justo vive de la fe" (*Gal.*, III, 11). Sería apasionante que en el *Midrash de Habacuc* de Qumran se comentara el mismo versículo. Pues así es. Leemos: "Esto se refiere (el versículo citado de *Hab.*, II, 14) a todos los que cumplen la Ley en la Casa (= pueblo) de Judá, a quienes Dios salvará del Juicio a causa de sus trabajos y de su fe en el Maestro de Justicia" (VIII, 1-3). La aproximación es asombrosa, pero enseguida surge la diferencia. En un caso la fe se opone a la Ley; en el otro, está unida a la Ley; la fe en Cristo, como lo ha demostrado Cullmann, es la fe en su acción redentora que realiza lo que no puede la Ley[10]; la fe en el Maestro de Justicia, por el contrario, es la fe en quien enseña cómo cumplir la Ley. Parecería casi que hubiera aquí polémica entre San Pablo y el *Midrash*.

Otra doctrina, la más característica de Qumran, se manifiesta también en San Pablo, con detalles de expresión que no admiten duda sobre su origen: es la del combate de la luz con las tinieblas. Puede leerse en *Rom.*, XIII, 12: "Depongamos las obras de las tinieblas y armémonos con las armas de la luz". En *II Cor.*, VI, 14, la expresión: "¿Qué unión puede haber entre luz y tinieblas? ¿qué acuerdo entre Cristo y Belial?", hace

10. *Loc. cit.*, pág. 217.



El edificio central del monasterio de Qumran visto desde la torre del ángulo N E.

de Belial el Príncipe de las tinieblas. Este nombre, que sólo se halla aquí en el Nuevo Testamento, es de uso corriente en Qumran (*CDC,* IV, 13). Otra expresión, "el ángel de luz", se encuentra a la vez en *II Cor.,* XI, 14 y *CDC,* V, 18 [*]. Kuhn ha observado también que las listas de las obras de tinieblas y de las obras de luz (*Ef.,* IV, 17; V, 14) recordaban *DSD,* IV, 3, con analogías de expresión asombrosas [11].

Esta semejanza surge plenamente en un pasaje de los *Actos de los Apóstoles,* donde Grossouw discierne el más sorprendente paralelo literario con los *DSS.* Se trata del discurso que Pablo hace en Cesarea ante un tribunal presidido por el rey Agripa II y su hermana Berenice. Evoca allí Pablo la visión que tuvo en el camino de Damasco. Éstas son las palabras que pone en boca de Cristo: "yo te envío (a los gentiles) para abrir sus ojos, para que pasen de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, de manera que reciban la remisión de los pecados y la herencia de los santos por la fe en mí" (*Act.,* XXVI, 17-18). Todas estas fórmulas tienen su equivalente en los manuscritos de Qumran, desde "abrir los ojos" hasta la "herencia de los santos" [12]. Este discurso se relaciona con la conversión de San Pablo en Damasco; es la explicación de su primera experiencia del cristianismo, una especie de síntesis del modo como éste apareció al principio. Si además

(*) Literalmente: príncipe de la luz, pero la equivalencia de ángel y príncipe está probada. (N. del T.)

11. Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das N. T., *ZTK* (1950), págs. 192-211.

12. Ver Grossouw, *loc. cit.,* pág. 6.

comprobamos que el esquema del discurso es enteramente esenio, ¿cómo no pensar que es eco de la primera enseñanza recibida por Pablo en Damasco, que nos hallamos frente a una especie de catecismo elemental? Por otra parte, hemos ya señalado que la estructura del primer catecismo cristiano, tal como lo encontramos en la *Didaché,* se funda sobre los dos caminos, el de la luz y el de las tinieblas. Esto aporta, nos parece, una última confirmación del hecho de que el cristianismo hallado por San Pablo en Damasco era el de los esenios convertidos: lo que explica cómo la estructura misma de su mensaje presenta tal analogía con la estructura esenia.

San Juan y la teología de Qumran.

Si el pensamiento de San Pablo presenta con los documentos de Qumran curiosos puntos comunes, los escritos joánicos lo aventajan en esto, como lo han observado a la vez Braun, Albright, Kuhn y Grossouw. No obstante, estos parentescos se explican por razones diferentes. Parece en efecto que Juan pudo conocer el medio esenio en muchas ocasiones. Era por un lado discípulo del Bautista; pudo entonces conocer a los esenios antes de hacerse discípulo de Jesús. Perteneció a la primera comunidad cristiana de Jerusalén y sus contactos con el esenismo pueden explicarse por su dependencia del medio cristiano original, del que ya hemos hablado. Más tarde mantuvo estrechas relaciones con los helenistas de Damasco. Veremos, por

fin, que en Éfeso encontró sacerdotes esenios expulsados de Palestina alrededor del año 70[13].

Las semejanzas entre los documentos de Qumran y el *Apocalipsis* parecen vinculadas a los contactos de Juan con los helenistas. Gravitan sobre algunos detalles. Por una parte, se percibe que Juan está familiarizado con los *Testimonia* mesiánicos de Qumran y especialmente con los del *Documento de Damasco.* Junto al tema de la estrella (*Apoc.,* XXII, 16; CDC, XIX, 19), que viene de *Núm.,* XXIV, 17, se encuentra el del cetro, vinculado al mismo texto de *Núm.*: "gobernará todas las naciones con un cetro de hierro" (*Apoc.,* XII, 5. Ver también XIX, 15-21). Ahora bien, el *CDC* escribe: "El cetro es el príncipe de toda la Congregación, y cuando surja destruirá todos los hijos de Set". En el mismo pasaje del *CDC* se cita a *Zacarías,* XIII, 7: "despierta, oh espada". Es aplicado al Mesías (*CDC,* XIX, 10). Y el *Apocalipsis* escribe: "de su boca sale una espada aguda para herir con ella a las naciones" (XIX, 15). También se puede comparar a ese texto *Ben.,* V, 24-25: "Hieres [los pueblos] con la fuerza de tu boca, con tu cetro devastas la tierra y con el soplo de tus labios matas los impíos" (*QC.,* I, p. 128). Estos textos aluden a *Is.,* XI, 4: "Herirá la tierra con la vara de su boca, el soplo de sus labios hace morir el impío".

Se notará también que en el mismo pasaje del *CDC* se cita a *Ezequiel,* IX, 4. Es el texto sobre el signo que marca la frente de

13. BRAUN, L'arrière-fond judaïque du IVe Evangile et la communauté de l'Alliance, *RB,* LXII (1955), págs. 43-44.

los miembros de la comunidad escatológica. El *CDC* lo aplica a los miembros de la comunidad de Qumran. Es difícil saber si esto está tomado en sentido figurado, o si corresponde a un rito. El mismo texto se cita en el *Apocalipsis*: "No hagáis daño... hasta que hayamos marcado a los siervos de nuestro Dios sobre sus frentes" (VII, 3). Y viene entonces la célebre enumeración: "Ex tribu Juda duodecim millia signati". Más lejos se trata de los que no llevan "el sello de Dios sobre sus frentes" (IX, 4).

Quizás tengamos aquí la fuente de un rito cristiano muy antiguo, que consiste en marcar la frente con una cruz. Parece que el texto del Apocalipsis significa que los cristianos eran marcados en la frente con el signo de Dios, anunciado por Ezequiel. Ezequiel dice que ese signo tenía la forma de una *tau*, y se sabe que entonces la *tau* se escribía bajo la forma de una cruz latina (o cruz de San Andrés). Ahora bien, entre los muy antiguos ritos cristianos del bautismo, existe el de marcar con una cruz latina la frente del catecúmeno que se introduce en el pueblo de Dios. Es muy verosímil que este rito sea aquel de que habla San Juan, pero, en ese caso, el signo designaría primitivamente el Nombre de Dios, cuya expresión era la Tau [14]. San Juan emplea también la expresión "marcados con el Nombre" (*Ap.*, XXII, 4).

Además encontramos en un antiguo autor cristiano influído por el esenismo, Hermas, la expresión "estar marcado con el Nombre", pero nunca se encuentra la expresión estar

14. Ver J. L. TEICHER, The christian interpretation of the sign. X in the Isaiah Scroll, *VT*, V, (1955), págs. 189-198.

marcado con el signo de la cruz. Parece, pues, que posteriormente se ha interpretado este signo como si designara la cruz, cuando indicaba primitivamente la consagración al Nombre de Dios. Y sabemos que, en el cristianismo primitivo, "el Nombre de Dios" es la expresión corriente para designar a la segunda persona de la Trinidad. Por consiguiente, la marca en la frente designa, en el bautismo, la consagración a Cristo.

No parece imposible, por otro lado, que el nombre de cristianos, dado por primera vez a los discípulos de Jesús en Antioquía, sea una interpretación errónea del signo *tau* trazado sobre la frente y que, según sabemos, podía tomar la forma de la cruz de San Andrés. Porque, como esta forma es igual a la de la X griega, los griegos, sin comprender el sentido de este signo, han podido interpretarlo como la primera letra de Christos (Χριστός). Se percibe el interés de esta observación. Porque si los cristianos heredaron de los hombres de Qumran la idea de marcar con el signo *tau* la frente de los nuevos miembros de la comunidad, a ellos remonta el origen de uno de nuestros ritos actuales del bautismo. Lo que nada tiene de sorprendente, si recordamos haber ya notado que parecen remontar a ellos otros ritos que acompañan el bautismo, la renuncia a Satán, por ejemplo.

Hemos indicado además que, en el mismo pasaje de *Apocalipsis,* se hace la enumeración de las tribus que constituyen el pueblo de Dios. Esto nos conduce hacia una obra de Qumran acerca de la cual aún no hablamos, pero cuyas relaciones con el *Apocalip-*

sis son impresionantes: el *Combate de los hijos de las tinieblas y de los hijos de la luz.* Es una lucha apocalíptica entre los servidores de Dios y los servidores de Belial, lo que hace pensar ya en el tema mismo del *Apocalipsis.* Además, la obra está constituída precisamente por largas enumeraciones de las diversas partes del ejército de los hijos de luz. Pero se encuentran aún otras semejanzas notables. Nos habla el *Combate,* en efecto, del "día fijado" para hacer "caer al príncipe de la dominación impía... por la potencia de un ángel glorioso, por el imperio de Miguel" (XVII, 5-6). Y el *Apocalipsis* nos muestra a Miguel y sus ángeles que precipitan al dragón, que es llamado el Diablo y Satanás, de manera que Dios posea el imperio y Cristo el poder (XII, 7-10). Conviene observar —y media una diferencia inmensa— que el imperio ejercido en Qumran por Miguel (XVII, 7), en el *Apocalipsis* ha sido transferido a Cristo.

*

* *

Si estas semejanzas con el *Apocalipsis* no pesan sino sobre detalles, el parentesco de los documentos de Qumran con el Evangelio y las Epístolas aparece respecto de algunos rasgos de conjunto. Como se sabe, el *Evangelio de Juan* está enteramente construído sobre el tema del conflicto de la luz y las tinieblas. Y esto desde el comienzo: "En Él estaba la Vida. La Vida era Luz de los hombres. Y la Luz brilla en las tinieblas. Pero las tinieblas no la comprendieron" (I,

4-5). No es otro el leitmotiv de Qumran. Podríamos explicar esto por analogías de imágenes. Pero existen similitudes de detalle, de modo que numerosas expresiones singulares cuyo medio original se buscaba hasta hoy un poco por todas partes, en el helenismo, entre los mandeos, entre los gnósticos, han encontrado ahora su medio literario. Este descubrimiento capital demuestra que el medio del pensamiento joánico es judío, con lo que se destruyen las tesis de los más grandes comentaristas recientes de San Juan: Dodd, quien lo interpreta como vinculado al helenismo, y Bultmann que lo vincula a la gnosis. Como dijo Albright, el debate sobre el medio originario del *Evangelio de Juan* aparece definitivamente cerrado [15].

Demos algunos ejemplos de estos atavismos esenios. Hallamos "los hijos de luz" (*Jn.,* XII, 36) que están en *DSD,* I, 9; III, 24. Pero estaban ya en *Lucas* (XVI, 18) y *I Tes.,* V, 4. Son, por el contrario, propios de Juan: "luz de vida" (*Jn.,* VIII, 12) que está en *DSD,* III, 7; "caminar en las tinieblas" (*Jn.,* XII, 35; VIII, 12) que está en *DSD,* III, 21; "hacer la verdad" (*Jn.,* III, 21 y *DSD,* I, 5); "obras de Dios" (*Jn.,* VI, 28 y *DSD,* IV, 4). Es también muy característico este pasaje de la *Primera Epístola de Juan*: "No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus para ver si son de Dios. Muchos profetas falsos han venido al mundo. En esto conoceréis si un espíritu es de Dios: todo espíritu que profesa la venida de Jesucristo en carne es de Dios; todo espíritu que no

15. Recent discoveries in Palestine and the Gospel of John. *The background of the New Testament and his eschatology*. 1926, pág. 167.

profesa a Jesucristo no es de Dios, y es del Anticristo" (IV, 1-3). La idea del discernimiento de los espíritus es característica de Qumran (*DSD*, v, 24). También la idea del Anticristo. Pero conviene observar que lo propio del buen espíritu es reconocer en Jesús al Verbo encarnado. También aquí parece que hubiera polémica con los esenios. Y cabe preguntarse entonces si, entre los falsos profetas, Juan no coloca al Maestro de Justicia.

Y, en efecto, el combate de la luz y las tinieblas no es, para Juan, el de Miguel, príncipe de la luz, contra Satán. Frente a Satán, "el príncipe de este mundo", como Juan lo designa según una expresión del todo esenia, se levanta el Hijo de Dios. De este modo, si el esquema central es el mismo, uno de los personajes cambia. Parecería entonces que Juan dirige su Evangelio a un medio familiarizado con ese tema del conflicto de la luz y las tinieblas, pero que modifica radicalmente su contenido, reemplazando al ángel de luz por el Verbo encarnado. Ahora bien, ese medio no puede ser sino un grupo de esenios conversos, pero heterodoxos, que habrían sido expulsados a Asia Menor por las persecuciones del año 70.

Braun ha destacado un punto particularmente interesante[16]. En el capítulo IV de San Juan —la historia de la samaritana— se habla del pozo de Jacob, presentado como un símbolo de la Ley judía. Dice, en efecto, la samaritana: "¿Eres acaso mayor que nuestro padre Jacob, que nos dió este pozo?"

16. *Loc. cit.*, págs. 24-26.

(*Jn.,* IV, 12). Pues bien, el primer texto donde el pozo aparece como símbolo de la Ley es el *CDC.* La idea vuelve varias veces: "El Pozo es la Ley. Y los que lo cavan son los convertidos de Israel... exilados en la región de Damasco" (VI, 4-5). Más lejos se trata de "los hombres que entraron en la Nueva Alianza en la región de Damasco y que (luego)... se apartaron del Pozo de aguas vivas" (XIX, 34). Parece entonces que, al decir Cristo: "Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: dame de beber, tú le habrías pedido de beber y él te habría dado agua viva" (IV, 10), Cristo opone a la Ley antigua la Ley nueva traída por Él.

Si es así, cabe preguntarse si el pozo de Jacob no es una alusión, no sólo a la Ley de Israel, sino a la comunidad esenia, que se presentaba como Nueva Alianza. Observemos que el episodio tiene lugar en Samaria y Cullmann ha notado que la continuación del relato (IV, 38) parece aludir a la misión de los helenistas en Samaria, de la cual ya hemos hablado [17]. Encontraríamos así en este pasaje un nuevo punto de contacto entre Juan y el medio de los helenistas, esos sadocitas conversos que evangelizaron la Samaria y Damasco y que conocían sobre todo el *Documento de Damasco.*

¿La Epístola a los Hebreos dirigida a esenios?

¿Contamos con otros testimonios sobre las relaciones entre los libros del Nuevo Testamento y los sacerdotes sadocitas exilados des-

17. *Loc. cit.,* pág. 221.

pués del 70? Dejemos de lado los elementos que pueden encontrarse en las epístolas católicas de Pedro, Santiago y Judas. Pero un texto merece retener nuestra atención: la misteriosa *Epístola a los Hebreos*. Presenta caracteres comunes con el pensamiento de Pablo, pero no es suya, sino, con toda seguridad, posterior. Es muy difícil determinar su cuadro geográfico: el P. Spicq piensa en Siria; Leonhardt Goppelt, en Roma; el P. Braun, en Asia Menor y la mayoría de los autores, en Alejandría. Pero, si no el medio geográfico, puede al menos determinarse el medio espiritual.

Ya indicamos que los sadocitas parecían tener un culto extraordinario por los ángeles: pues bien, todo el comienzo de la Epístola es una afirmación de la superioridad del Verbo sobre los ángeles. Además, los sadocitas proceden de un medio sacerdotal: toda la *Epístola* se centra sobre el problema del verdadero sacerdocio, problema central de los sadocitas, que expresa su mismo nombre. Bajo los Macabeos se habían separado de la comunidad judía, porque los grandes sacerdotes de ésta eran Hasmoneos que no descendían de Aarón y de Leví. Legitimistas siempre fieles a la raza de Sadoq, gran sacerdote aaronida de la época de Salomón, esperaban para el fin de los tiempos dos Mesías: uno que sería gran sacerdote, el Mesías de Aarón; el otro, subordinado, que sería el Mesías de Judá.

Había, entonces, para ellos, una dificultad verdadera para reconocer en Jesús al Mesías. Porque, si Jesús podía pretender ser el Mesías, hijo de David, de ningún modo era

descendiente de Aarón y luego no podía ser el Mesías sacerdotal. Ahora bien, la meta de la Epístola a los Hebreos finca en demostrar que Jesús es el gran sacerdote mesiánico, y que no repugna que ambas funciones coincidan en una misma persona. Pero era aun necesario añadir un argumento en auxilio de esta afirmación. El autor de la *Epístola* va a buscarlo en Melquisedec, a la vez rey y sacerdote. Lo usa como apoyo para establecer que el verdadero Mesías no se vincula con el linaje de Aarón, sino que deriva de una economía más alta: es gran sacerdote según el orden de Melquisedec.

Es claro que esta demostración, aparentemente tan complicada, sobre la legitimidad del sacerdocio se explica muy bien si apunta a un medio para el cual el problema del sacerdocio aaronida era central. Parece pues muy razonable que los destinatarios de la *Epístola* sean sacerdotes esenios [18]. La importancia dada al culto del Templo, tendría el mismo sentido; también cierto rigorismo, para no hablar de algunas expresiones, como "la asamblea de los primogénitos registrados en los cielos" que designa a los ángeles (XII, 23). La misma forma alegórica, tan peculiar a la *Epístola,* recuerda lo que Filón dice de los esenios, y correspondería a una evolución de su exégesis: si era profética en los *midrashim* antiguos, se ha vuelto más mística. ¿Permite esto precisar el origen geográfico de este texto? Parece que en Egipto esta evolución de los esenios fué más acusada. Allí se encuentra una de sus ramas, que tal vez re-

18. BRAUN, *loc. cit.*, págs. 37-38.

monte al exilio del Maestro de Justicia en Egipto: los Terapeutas. Quizás se trate del segundo exilio, alrededor del 70. En todo caso, Egipto parece indicado por los contactos con Filón por un lado; con la *Epístola del Pseudo-Bernabé,* por el otro.

Los Testamentos de los XII Patriarcas, *obra de un esenio converso.*

El examen del Nuevo Testamento demuestra que los sacerdotes sadocitas se convirtieron en gran número al cristianismo. Señalamos ya un primer movimiento de conversión en Jerusalén, el de los helenistas, que funda la Iglesia de Siria. Más tarde, después de la caída de Jerusalén, vemos discutir a San Juan en Asia Menor, al autor de la *Epístola a los Hebreos* en Alejandría, con los esenios dispersos; es muy verosímil que entonces muchos se hayan pasado al cristianismo. Tenemos una prueba segura en cierto número de obras cuyo medio era hasta el presente enigmático, y cuyo origen ahora hemos encontrado. Estas obras son las primeras donde la influencia esenia resulta tan acusada.

Ya hablamos de los *Testamentos de los XII Patriarcas.* Esta obra, conservada sólo en griego, armenio y antiguo eslavo, refiere las exhortaciones dadas por los doce hijos de Jacob a sus hijos. Cada uno recomienda una virtud particular; profetiza también lo que ocurrirá a sus descendientes. La obra plantea un problema singular. Presenta en efecto tales semejanzas con los manuscritos de Qumran que se ha podido ver en ella una obra esenia. Las mismas expresiones características: el nombre de Belial conferido al

demonio, la "visita del Señor", que se encuentra en *DSD,* III, 18 y *Luc.,* XIX, 44. La doctrina de los dos espíritus ocupa también considerable lugar, lo mismo que la gnosis de los misterios. Pero hay algo más singular: se encuentra allí la concepción de la espera de un Mesías sacerdotal, salido de la tribu de Leví, lo que es absolutamente específico de Qumran. Se comprueba también la predilección por el texto *Núm.,* XXIV, 17, caro a Qumran.

Por otra parte, es seguro el carácter cristiano de la obra. Textos como éste no admiten duda: "Cuando Dios visite la tierra, como un hombre entre los hombres, él salvará a Israel y a todas las naciones, Dios en figura de hombre!" (*As.,* VII, 4). También se lee que "Dios ha tomado un cuerpo, ha comido con los hombres y ha salvado al hombre" (*Sim.,* VI, 7). Del Mesías se dice que "salvará a todas las naciones y a Israel" (*Sim.,* VII, 2). Se habla de la pasión del Altísimo (*Lev.,* IV, 1), lo que afirma a la vez la crucifixión y la persona divina del crucificado. Cristo es llamado "Salvador del mundo" (*Lev.,* X, 2), expresión específicamente cristiana (*Luc.,* II, 11). Algunas expresiones, además, están tomadas del Nuevo Testamento: "El Cordero de Dios que quita el pecado del mundo se alzará por nosotros, para salvar a Israel y a todas las naciones" (*Jos.,* XIX, 1). De Jonge ha destacado muchos otros rasgos doctrinales o litúrgicos que no admiten dudas.

Pero tenemos otra prueba del origen cristiano de este texto: la proporcionan las mismas excavaciones de Qumran. La prueba

estriba en que no se ha encontrado ningún fragmento de la obra y, dado el número de fragmentos descubiertos, la ausencia es decisiva. Hay más aún. Se han hallado fragmentos de un *Testamento de Leví,* pero nada semejante al que conocemos y desprovisto de todo carácter cristiano. Parece entonces que en el caso de los *Testamentos de los XII Patriarcas* no se trata de una obra esenia, retocada por un cristiano, sino más bien de una obra cristiana, inspirada en un género literario usado en Qumran. Tenemos pues un ejemplo característico de la literatura de los esenios conversos.

El interés de la obra reside en que gira en gran parte alrededor del problema planteado, según vimos, por los destinatarios de la *Epístola a los Hebreos,* el del Mesías sacerdotal. Según los sadocitas, debía ser descendiente de Leví. Pues bien, como la *Epístola,* los *Testamentos* muestran en él un sacerdocio nuevo: "Cuando Dios se haya vengado de los sacerdotes impíos, desaparecerá el sacerdocio y el Señor suscitará un nuevo sacerdote" (*Lev.,* XVIII, 1). Ese sacerdote está descrito en los mismos términos que el Mesías davídico, lo que prueba su identidad con él: "Su astro ascenderá en el cielo como un rey, iluminando la luz del conocimiento... Los cielos se abrirán y del santuario de la gloria vendrá sobre él la santificación con la voz paterna. Y el Espíritu de santidad y de inteligencia reposará sobre él en el agua. Participará la grandeza de Dios a sus hijos y no tendrá sucesores. Abrirá las puertas del Paraíso. Y Belial será aherrojado por él" (XVIII, 3-12).

Nótense en este texto las alusiones al Bautismo de Cristo, con la voz del Padre, la efusión del Espíritu y el agua del Jordán. Obsérvese sobre todo el parentesco con el *Apocalipsis* de Juan; esto confirma nuestra idea de que el *Apocalipsis* da fe de los vínculos de Juan con los helenistas siríacos, que Cullmann ha demostrado. Finalmente, las semejanzas con la *Epístola a los Hebreos* son llamativas. La idea de que el Gran Sacerdote mesiánico no tendrá sucesores se vuelve a encontrar textualmente en la *Epístola a los Hebreos*. Puede observarse que si el gran sacerdote pertenece a un orden diferente del orden del sacerdocio de Aarón, sin embargo los *Testamentos* no aluden a Melquisedec. Por el contrario, esta alusión a Melquisedec, "jefe de los sacerdotes de otra raza", encuéntrase en otra obra de la época, el *II Henoc* (XLI, 3-4), el cual debe vincularse al mismo medio.

La Iglesia siria y los sadocitas.

Siria parece ser el origen de los *Testamentos*. Son pues la expresión de la teología de los cristianos venidos del esenismo, quienes, convertidos en Jerusalén, fundaron la Iglesia siria; de aquellos cristianos con los que Juan estuvo en contacto, junto a los cuales Pablo fué instruído. Constituyen en la Iglesia primitiva un medio particular, muy influyente, diferente al de Santiago y la comunidad de Jerusalén, distinto también de las fundaciones paulinas en Asia Menor y en

el 70, Antioquía se convertirá en centro del cristianismo arameo y le dará su color esenio. La Iglesia de Antioquía ha de culminar bajo Ignacio. Pronto perderá su supremacía, al engrandecerse el cristianismo helenista. Sin embargo, conservará sus rasgos hasta nuestros días, en el cristianismo siríaco, tan impregnado de judaísmo, tan sacerdotal y cultural.

Se plantea entonces el problema de si tenemos otros documentos sobre esta Iglesia reclutada parcialmente en el medio esenio. Sobre la Iglesia de Antioquía ocurre que estamos bien informados, para esta fecha antigua. El primer ritual cristiano, la *Didaché* es ciertamente originario de allí; más tarde, las *Cartas* de Ignacio de Antioquía, hacia el 120; después una recopilación de *Salmos* litúrgicos conservados en siríaco, las *Odas de Salomón.* Pues bien, si reunimos los datos sobre la organización de la comunidad eclesial contenidos en esas obras, fórmase una imagen coherente, numerosos de cuyos datos hacen pensar en Qumran. Es muy verosímil que algunos de esos datos remonten a la comunidad primitiva de Jerusalén, y por eso hablamos de ellos a propósito de ésta. Pero los más típicos son propiamente antioquenos.

Ya indicamos que el catecismo preparatorio del bautismo presentado por la *Didaché* está calcado sobre el *Tratado de las dos vías,* catecismo esenio que nos hace conocer el *DSD.* Esta doctrina de los dos caminos señala, como lo notamos también, otros aspectos de la preparación para el bautismo: la renuncia a Satán y la profesión de fe en Cristo son su culminación; cuyos equivalentes en Qumran

eran la ruptura con los judíos infieles y su camino, y la adhesión a la comunidad y su camino. Las *Homilías Clementinas* enseñan que ese uso existía entre los judeo-cristianos, donde la virtud recomendada principalmente es la simplicidad, la rectitud, opuesta a la duplicidad, que es la indecisión entre los dos caminos.

El bautismo se administra en el agua viva. Esto se vuelve a encontrar en los escritos pseudo-clementinos y parece esenio. Hay que orar tres veces por día. El uso de componer *Himnos* litúrgicos para las asambleas de la comunidad está atestiguado por Ignacio. Contamos con admirables ejemplos en las *Odas de Salomón;* las cuales presentan grandes semejanzas con los *Hodayoth* de Qumran, compuestos también para las asambleas del culto. La expresión "alabanza de los labios", cara a Qumran, y que figura en la *Epístola a los Hebreos,* se encuentra en las *Odas.* Obsérvase también allí la importancia del conocimiento de los misterios. El autor de las *Odas* se tiene por inspirado, como el de los *Hodayoth.* Lo que recuerda el lugar de los profetas en las comunidades arcaicas. Se ha de notar que en el siglo IV, el siríaco Efrem, que no era sino diácono, componía también Himnos litúrgicos.

Por otra parte, la comunidad de Antioquía presenta en las *Cartas* de Ignacio una jerarquía muy organizada. Hay un obispo, después el presbyterion, después los diáconos. Una organización tan evolucionada en fecha tan remota constituyó desde antiguo un problema. Está adelantada respecto de lo que se encuentra en Roma o en Asia Menor. Sa-

bemos ahora que la estructura jerárquica era característica de Qumran, y esto sería un buen argumento para afirmar el origen esenio de la comunidad siríaca. Ignacio concibe su Iglesia, según lo ha visto Campenhausen, esencialmente como una comunidad de alabanza, de estilo muy monástico [19], lo que recuerda mucho el monasterio qumraniano y su culto litúrgico.

Otro rasgo característico de la Iglesia siria es su ascetismo. En las *Odas de Salomón* comprobamos que nunca se menciona el vino; la leche y el agua proporcionan las imágenes. Pero lo esencial es la actitud frente al al matrimonio. No está condenado, salvo por extremistas como Taciano. Nada tendría de particular que allí la virginidad fuera alabada; pero parece que gozaba de un estatuto especial en la comunidad. Voobus demostró que en el momento del bautismo se exigía la opción entre matrimonio y celibato y que quienes elegían el celibato eran bautizados primero y ocupaban un rango superior. Otros documentos demuestran algo análogo. Molland probó que la organización de los ebionitas presentaba también dos grados y que el grado superior estaba caracterizado por un nivel más elevado de ascesis, el cual suponía la virginidad [20], lo que corresponde a lo que enseñan los documentos de Qumran: había en la comunidad esenia un grado superior de monjes y un grado inferior de gente casada.

Esto es muy interesante para demostrar

19. *Kirchliches Amt und geistiche Vollmacht in den ersten Jahrhunderten*, 1953, pág. 113.

20. La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique dans le milieu judéo chrétien des Pseudo-Clémentines, ST, *IX* (1955), págs. 37-39.

la existencia, junto a un jerarquía institucional, de otra jerarquía espiritual. Los monjes no estaban al margen de la comunidad, como ahora, sino que representaban su grado superior. Y es verosímil que entre ellos se reclutara a los sacerdotes y *epíscopoi,* lo que hace que ambas jerarquías coincidieran en gran parte. Por este sesgo, el monaquismo qumraniano puede considerarse como el origen del monaquismo cristiano, no tanto porque se continuase en un grupo particular, sino en lo que concierne a la estructura misma de la comunidad eclesial.

Ebionismo y Esenismo.

Queda por preguntarnos si Siria es la única región donde se refugiaron los esenios expulsados de Palestina en el 70. Dijimos que el *Evangelio de Juan* parece dirigirse a ellos en Asia Menor. Pero no contamos con obras que atestigüen ciertamente su presencia en esa región. Hemos dicho además que la *Epístola a los Hebreos* se dirigía también a los sacerdotes sadocitas. Pensamos que es alejandrina, pero, hasta ahora, ningún texto nos permite determinar ciertamente la presencia de esenios conversos en Egipto. Los únicos textos antiguos de que disponemos, la *Epístola a los Hebreos* y los *Libros Sibilinos* cristianos no son decisivos. Por el contrario, hay dos regiones donde encontramos con certeza esenios cristianizados, y que están en los dos extremos del mundo cristiano de entonces: la Transjordania y Roma.

Es preciso, en efecto, vincular al esenismo un grupo heterodoxo, el de los ebionitas. El nombre viene del hebreo "ebion", que significa "pobre". Se trata de un grupo de judíos que creyeron en Cristo, pero sólo como gran profeta judío, y no como Hijo de Dios resucitado. Este grupo parece haberse constituído después del 70 en Transjordania, donde permanecía aún en el siglo IV, cuando San Jerónimo lo conoció. Presenta sorprendentes analogías con el Islam, cuyo lejano origen podría representar. Lo conocemos bien por las noticias de Ireneo pero, sobre todo, por dos obras singulares, las *Homilías* y las *Recognitiones* del Pseudo-Clemente.

Pues bien, este grupo presenta semejanzas tan asombrosas con los sadocitas, que un autor, Teicher, pudo sostener que los manuscritos de Qumran eran obra suya [21]. Si esto parece imposible, por lo menos es cierto, como lo ha demostrado Cullmann, que se trata de un grupo derivado del esenismo [22]. Enseñan que Dios ha establecido dos seres, Cristo y el Diablo. Al primero ha sido conferido el poder sobre el siglo futuro; al segundo, el poder sobre el siglo presente. Pero, para ellos, Cristo no fué engendrado por Dios Padre; sino creado como uno de los arcángeles, aunque más grande que ellos. A cada generación el diablo envía un falso profeta y Cristo un profeta verdadero. Jesús sólo es uno de esos profetas, asistido por el Príncipe de las luces, Cristo. Pablo es para ellos un falso

21. The Habakuk Scroll, *JJS*, V (1954), págs. 47-59.
22. Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudo-Klementinen, *NTS für R. Bultmann*, págs. 31-51. Ver también H. J. Schoeps, Handelt es sich Wirklich um ebionitische Dokumente, *ZRGG* (1953), págs. 242-255.

profeta, al que se opone Pedro. Esta hostilidad hacia Pablo indica la estrecha vinculación de los ebionitas con el pueblo judío.

Son efectivamente estrictos observantes de la Ley Judía; practican la circuncisión y observan el sabbat. Pero condenan los sacrificios del Templo, exagerando así la actitud de los sadocitas, quienes se separaban del Templo, pero no condenaban los sacrificios, sino que esperaban su restablecimiento en un Templo purificado. Como los esenios, tienen baños rituales cotidianos. Pero, como los cristianos, tienen también un bautismo de iniciación. Para su comida sagrada, utilizan pan ázimo y agua, pero condenan el empleo de vino. Esto no era norma de Qumran, pero va bien con el sentido del rigorismo de los sadocitas, algunos de los cuales por lo menos proscribían el vino.

Todo esto permite determinar la fisonomía del grupo. Se trata ciertamente de esenios. Pero, por un lado, sostienen tendencias más radicales: condenación del Templo, hostilidad hacia el sacerdocio, rechazo de los libros de los Profetas, ascetismo riguroso. Por otro lado, han reconocido en Jesús la suprema encarnación del Verdadero Profeta, que se manifiesta a cada generación, pero no creen en su resurrección ni en su divinidad. Representan de este modo un ambiente intermedio entre Esenismo y Cristianismo. A su respecto puede hablarse propiamente de esenismo cristiano, pero se ve cómo están alejados de la comunidad cristiana. Y, lejos de representar, como lo creyó Schoeps, una supervivencia de la comunidad primitiva de Jerusalén, este movimiento parece más bien,

como piensa Cullmann, el resultado de un encuentro con el cristianismo de esenios expulsados a Transjordania después del 70 [23].

Un esenio converso en Roma.

La última obra cristiana en la que podamos con certeza reconocer la huella de un esenio converso se sitúa en un ambiente completamente distinto. Es del todo ortodoxa y surge del medio romano. El *Pastor* de Hermas es una de las obras más curiosas de la antigua literatura cristiana. Se trata de una compilación de visiones, parábolas, exposiciones morales, donde se consignan revelaciones hechas por un ángel, llamado el Pastor. Las más antiguas de estas revelaciones remontan a alrededor del 90. Recibe, en efecto, el autor la orden de remitirlas al Papa Clemente, entonces reinante, y de quien tenemos además una *Epístola*. Las últimas revelaciones datan aproximadamente del 140, cuando reinaba el Papa Pío. El autor Hermas, dice el canon de Muratori, era su hermano. El origen romano está confirmado por esas alusiones al obispo de Roma.

Siempre se había advertido que esta obra presentaba acusados rasgos judíos. Pero el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto permitió a un sabio canadiense, Audet, llegar más lejos y reconocer con certeza en el autor a un esenio converso [24]. Efectivamente, los contactos son decisivos. Las enseñanzas morales están dadas según la doc-

23. Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudo-klementinen, págs. 49-50.

24. Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline, *RB*, LX (1953), págs. 41-82.

trina de los dos espíritus. Pero, además, los detalles son semejantes. La acción del buen espíritu produce la paz, la benevolencia, la alegría; el mal espíritu suscita el desorden, la amargura, la tristeza. Hay un punto particularmente notable. Vimos ya que, para los esenios, el Príncipe de las luces se identificaba con el arcángel Miguel. También vimos que los cristianos habían opuesto a esto el hecho que el adversario de Satán no era un arcángel, sino el Verbo mismo. Pues bien, Hermas presenta una especie de compromiso entre ambos puntos de vista. Identifica al Príncipe de las luces con el Hijo de Dios, pero le deja el nombre de Miguel (*Par.*, VIII, 1, 3).

Nos abre esto perspectivas sobre los orígenes de la Iglesia de Roma. Existía en Roma una considerable colonia judía, como lo prueban las catacumbas judías allí descubiertas. Esos judíos eran de tendencias muy diversas; muy diversos también debían ser por tanto los grupos de cristianos convertidos del judaísmo que constituían la primera comunidad. El primer grupo era anterior a la venida de los Apóstoles. Pedro vino a Roma; Pablo pasó también por allí. Cullmann piensa que existían conflictos entre las diversas tendencias y que el martirio de Pedro se originó en una denuncia de cristianos de tendencias judaizantes [25]. La presencia en Roma y en el año 90 de un esenio converso parece, pues, del todo normal.

Se percibe así la certeza y la complejidad

25. *Saint Pierre*, págs. 58-67.

a la vez de las relaciones entre los manuscritos de Qumran y los orígenes del cristianismo. Lo que impresiona sobre todo es que el problema se plantea en diversos estadios. Podemos resumirlo de este modo. Tres momentos se refieren principalmente a la comunidad sadocita en los orígenes del cristianismo: el primero es precristiano, la pertenencia de Juan Bautista, antes de su vocación propia, al medio de Qumran; el segundo es la conversión al cristianismo de sacerdotes sadocitas después de Pentecostés en Jerusalén y la impronta con que marcaron al cristianismo sirio; el tercero es el acceso al cristianismo de numerosos esenios, después de su dispersión en el 70, y esto en todas partes.

Por el contrario, Cristo mismo es extraño al mundo esenio. Lo es por su medio mismo, la Galilea y el mesianismo davídico; lo es más aún por su doctrina y por su obra, que están en total contraste con la doctrina esenia y la vida del Maestro de Justicia. Los únicos puntos de contacto conciernen a usos prácticos, calendario, estructura de la comunidad; respecto de los cuales Cristo y los Apóstoles parecen haberse inspirado en lo que veían en las comunidades judías más fervientes de su tiempo. Esto vale para los autores del Nuevo Testamento, en particular Juan y Pablo. Toman categorías del esenismo, como Orígenes y Clemente las tomarán de Filón, pero el contenido de su doctrina es tan diferente como la fe de Nicea de las doctrinas del Timeo.

Al hacernos conocer el medio inmediato donde nació el cristianismo, los descubrimientos de Qumran resuelven un considerable nú-

mero de problemas que la exégesis no lograba dilucidar: origen de Juan Bautista, fecha de la Pascua, origen de la jerarquía, vocabulario de San Juan, origen del gnosticismo. Es probable que el manejo del conjunto de los documentos, las comparaciones a que darán lugar, aumentarán considerablemente aún el número de los enigmas resueltos. Puede afirmarse, pues, que este descubrimiento es el más sensacional que nunca se haya hecho. Nos proporciona el marco donde nació el cristianismo y nos muestra todo lo que conserva de ese medio histórico. Al mismo tiempo, nos ayuda a percibir lo que constituye su carácter único.

INDICE

SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRÁFICOS CESARI
CALLE GUALEGUAY 1289
BUENOS AIRES
REPÚBLICA ARGENTINA
EN EL MES DE
JUNIO
DE MIL NOVECIENTOS
SESENTA